MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

1. Jahrgang | Juli 1950 | Nummer 3

Die „Communio Sanctorum" als Grundgefüge der kath. Heiligenverehrung

Von Joseph Pascher, München

Der Heiligenkult spielt in der katholischen Frömmigkeit eine große Rolle. Daher ist es für jeden Katholiken, besonders aber für den Seelsorger, wichtig, ein vertieftes Verständnis dieser Kultform zu gewinnen, sei es, um selbst zu einer verinnerlichten Heiligenverehrung zu gelangen, oder sei es, um andere dahin zu führen. Heiligenkult ist darüber hinaus ein schweres Problem zwischen den Konfessionen und verlangt auch von daher eine das Verstehen fördernde Aussprache. Hier soll im Dienst solch bedeutungsvoller Aufgaben die „Communio Sanctorum" als Grundgefüge der katholischen Heiligenverehrung nachgewiesen werden.

I. Die Heiligenverehrung der Liturgie

Die Heiligenverehrung umfaßt Ehrung und Anrufung. Wir beobachten in beidem die Grundlage der „Communio Sanctorum".

1. Die Ehrung der Heiligen

Die grundlegende Erkenntnis über den liturgischen Heiligenkult ist die, daß er als eine Nebenerscheinung am Gottesdienst auftritt.

Das Gefüge fast des gesamten liturgischen Kultes ist vorgegeben in der Eucharistiefeier und nach ihr modelliert. Die Eucharistie ist nach den Stiftungsworten ein Gedächtniskult Christi. Die kultische Ehrung des Herrn wird geleistet durch ein Mahl, in dem zugleich das letzte Abendmahl zur Darstellung gelangt und der auf die höchste Ehre des Vaters gerichtete Opfertod Jesu Christi in der Weise des Gedächtnisses gegenwärtig gesetzt wird. Als Opferkult erhält dieses Gedächtnis Christi eine unmittelbare Ausrichtung auf den Vater und jene Form von Lobpreis und Bitte, die allein den Vater anspricht (vergl. die Verordnung von Hippo 393, „am Altare" nur zum Vater zu beten). Die Regel, Christus nicht an-

zusprechen, ist ein vom Gedächtnischarakter her bestimmtes Stilgesetz und nur dies. Weil es nur dies ist, konnten sich von der Karolingerzeit an mehr und mehr Christusorationen durchsetzen. Im übrigen war und ist die Anrede an den Herrn in Lieder und liedähnliche Gebilde verwiesen, die als solche auch nicht so sehr anreden als Gedächtnis begehen wollen. Beim Gedächtnis ist der Gefeierte nicht anwesend. Wird er dennoch angesprochen, dann an und für sich nur auf Grund einer Personifikation. Diese aber gehört ins Lied, nicht in die Oration. Wenn die Regel hinsichtlich Christi durchbrochen wird, dann, weil man an seine pneumatische bzw. sakramentale Gegenwart glaubt. Die Christusorationen bedeuten jeweils eine Auflockerung des strengen Gedächtnisstils.

Die exakte Formulierung dessen, was die katholische Kirche mit ihrem eucharistischen Kultus beabsichtigt, bietet die Anamnese des römischen Kanons schon in der Fassung des Ambrosius: „Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam . . .“ „Gedächtnis begehend seines Leidens, seiner Auferstehung von den Toten und seiner Himmelfahrt opfern wir dir diese unbefleckte Gabe . . .“ Die Gedächtnisfeier setzt also ein Kultgeschehen in Gang, bei dem wir in unmittelbarer Opferbegegnung einen Gotteskult üben. Dabei ist das „Wir“ die hier und jetzt versammelte Opfergemeinde bzw. die irdische Kirche, die sie darstellt.

Damit ist jedoch das Grundgefüge noch nicht hinreichend gekennzeichnet. Die Schlußdoxologie des Kanons bringt vielmehr eigens zum Ausdruck, daß der ganze Kult vollzogen werde „per ipsum, cum ipso et in ipso“ — „in unitate Spiritus Sancti“. Das Kultsubjekt, das „Wir“ der Feier, steht neben Christus („cum ipso“) und in der mystischen Einheit mit ihm („in ipso“), so daß Christus das Haupt der Kultgemeinschaft ist, soweit es sich um den Vaterkult handelt („per ipsum“). Die Einheit des Kultsubjektes wird hergestellt durch den Heiligen Geist, der als „Band der Dreieinigkeit“ auch die mystische Verbindung der Kultgemeinschaft begründet. Während also die von Christus angeordnete Gedächtnisfeier stattfindet, wird ein Kultgeschehen verwirklicht, dessen Gefüge in dem Schema ausgedrückt werden kann: „Wir“ — „durch (mit und in) Christus“ — „in der Einheit des Heiligen Geistes“ — „dir, dem allherrschenden Vater“.

In der Kultweise des Gedächtnisses ist auch die Heiligenverehrung gestaltet. Weder eine Oration noch gar eine Präfation richtet sich an einen Heiligen so, wie es in der Volksfrömmigkeit üblich ist. Nur das Lied kennt diese Unmittelbarkeit auf Du und Du und die dem Volk nahen Litaneien, wenn sie ihr „Ora pro nobis“ singen.

Das Verfahren der Gedächtnisfeier ist mittelbar und spricht von dem Gefeierten in der dritten Person. Man nennt seinen Namen, stellt seine Reliquien und Bilder auf und wählt nach ihm die Farbe der gottesdienstlichen Gewänder. Man prägt den Gottesdienst ferner durch eine Auswahl passender Lesungen und Psalmen. Dazu tritt eine sinngemäße Modellierung der an Gott gerichteten Orationen und Präfationen, wobei gerne das vorbildliche Leben und die Verdienste der Heiligen gerühmt werden,

beides jedoch stets auf die Gnadenwirksamkeit Gottes durch Christus zurückgeführt wird. Schließlich fügt man auch einige Heiligenlieder ein, in denen dann auch die unmittelbare Anrede vorkommen kann.

Christus und die Heiligen werden somit, formal gesehen, in der gleichen Weise des kultischen Verfahrens geehrt, nämlich durch Gedächtnis bei Gelegenheit des auf Gott gerichteten Kultes. Eine der Eucharistie wesentliche Struktur wird auf die Heiligenverehrung ausgedehnt. Gedächtnis des Heiligen feiernd ehren wir Gott. Die Ehrung des Heiligen besteht wesentlich darin, daß er in diesem kultischen Zusammenhang erwähnt und in ihn eingeordnet wird.

Durch die formale Gleichheit der Kultweise werden die Heiligen in das oben entworfene Schema zwischen das „Wir" und den Mittler Christus eingefügt, und zwar in naher Verbindung mit Christus. Auch dieses besonders innige In-Christus-Sein wird auf das Band des Heiligen Geistes zurückzuführen sein.

In kultische Christusnähe gestellt, nehmen die Heiligen irgendwie auch an der Mittlerrolle Christi teil. Dies wird, wie später zu zeigen ist, für die Bitte eigens ausgesprochen, gilt aber sinngemäß wohl bereits für die Darbringung des Kultes.

Bei aller Ähnlichkeit darf indessen bereits in der Kultweise die tiefgehende Verschiedenheit nicht verkannt werden. Christus und die Heiligen befinden sich in der Sprache der Liturgie keineswegs auf derselben Ebene. Vielmehr sind die Heiligen Christus unmißverständlich untergeordnet, vor allem bleibt Jesus Christus als dem Mittler die sakrosankte Formel „per Christum, Dominum nostrum" so entschieden vorbehalten, daß die Heiligen ihre Christusnähe durch ihn erhalten und daß selbst die höchsten Geistmächte, wie die Präfation sagt, „per Christum, Dominum nostrum" ihr Dreimalheilig singen.

Christus hat in der Kultwirklichkeit die unbedingte Überordnung, die treffend mit dem Bild vom Haupte bezeichnet wird.

Die irdische Kirche und die Heiligen, geeint in Christus, dem Haupt, durch den verbindenden Geist, feiern den Kult. Je mehr die ausgezeichnete Stellung der Heiligen in diesem Gefüge verstanden wird, um so deutlicher wird der Sinn und die Begründung der katholischen Heiligenverehrung.

Die Kirche hat in ihren ersten Zeiten nur Märtyrer verehrt. Noch heute nennt der Kanon der Messe ausschließlich solche, und die Vorschrift verlangt, daß in einen zu konsekrierenden Altar Märtyrerreliquien eingeschlossen werden. Der Kult der Märtyrer beruht zutiefst auf einer Passionsgemeinschaft mit Christus. Wie der eucharistische Christuskult, so ist für die Liturgie auch der Märtyrerkult ein Passionsgedächtnis. Dies zeigen eindringlich zahlreiche Orationen wie: „pro beati Laurenti martyris passione veneranda hostias immolamus."[1]) Von dem eucharistischen Opfer, das am Todestag der Gerechten dargebracht wird, hat alles Martyrium den Anfang genommen (Sekret am Donnerstag nach dem 3. Fastensonntag. Station: Kosmas und Damianus). Dieser „Anfang" ist nicht bloß zeitlich.

---

[1]) Leonianum 394; vgl. O. Casel, Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien, in: JLW 2 (1922) 18—38.

Christus ist vielmehr als erster Märtyrer das Haupt aller Märtyrer im Sinne des mystischen Leibes. „Es handelt sich bei der Verfolgung der Märtyrer nicht um ein losgelöstes Geschehen, durch das das Schicksal und Verhalten einzelner Christen dem Schicksal Jesu ähnlich und ‚vergleichbar' würde, sondern um eine ursprüngliche Einheit des Geschehens."[2] Die Gemeinschaft des Leidens geht so tief, daß nach dem Martyrium von Felicitas und Perpetua Christus im Märtyrer leidet: „Jetzt leide ich selbst, was ich leide; dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet, wie auch ich für ihn" (n. 15).

Hier dürfte der tiefste Grund dafür liegen, daß der Märtyrer seinen Platz in solcher Christusnähe gerade im Passionsgedächtnis des Herrenmahles gefunden und daß er auch die Form der Kultweise teilt. Deutlich ist aber auch, daß der Herr als das Haupt, der Märtyrer dagegen als das mitleidende Glied gedacht ist. Die Blutzeugen werden im Gedächtnis gewissermaßen als Mitträger des von Christus geübten Passionskultes betrachtet, und wie Christus als hohepriesterlicher Mittler geehrt wird, so die Heiligen, indem sie als seine Glieder im Kult gepriesen werden. Die Märtyrer stehen mit dem erhöhten Herrn in einer Kultgemeinschaft, die ihre Stellung in dem oben gegebenen Grundschema eindringlicher verstehen läßt.

Was zunächst von denen galt, die mit ihrem Blut für Christus gezeugt hatten, dehnte die Kirche im Laufe ihrer Geschichte auch auf andere Bekenner und Heilige aus. Wir können daher zusammenfassend sagen: der liturgische Kult zeigt durch die formale Einordnung der Heiligen, daß er auch deren Vorzug erblickt in einer communio mit Christus, dem Hohenpriester.

Der Kult ordnet die Heiligen innerhalb der Communio Christus besonders zu. Aber eine absolute Trennung gibt es nicht. Gerade die Liturgie weiß, daß nicht bloß die sogenannten Heiligen in einer solchen Verbindung mit Christus stehen, sondern die ganze Kirche. Daher besteht im Gesamtgefüge auch zwischen der irdischen Kirche bzw. ihren Gliedern und Christus eine Verbindung analog derjenigen, die das Mit-Leiden schafft. Doch fehlt die Vollendung und die Endgültigkeit.

Es ist nur folgerichtig, daß auch irdische Glieder der Kirche an einer gewissen kultischen Ehrung teil haben. Ja, sogar die Toten werden in das Gedächtnis einbezogen, und ein Requiem will nicht nur Fürbitte, sondern auch Ehrung sein. Die Namensnennung im Kanon, ursprünglich das ganze Memento der Lebenden und Toten, war unter anderem eine Ehrung wegen der Gabenspendung, andererseits begründete oder vertiefte die Nennung der Namen die Zugehörigkeit zur Kultgemeinschaft. Dem entspricht auch die uralte Praxis, die Trennung von der Kirche durch Streichung der Namen in den Diptychen zum Ausdruck zu bringen.

Es ist die Schlußdoxologie des Kanons, die alle Ehrung und Verherrlichung, die dem allherrschenden Vater erwiesen wird, an das Grundgefüge bindet: per ipsum et cum ipso et in ipso — in unitate Spiritus Sancti. Die Kultgemeinschaft ist durch das „esse in Christo" und die

[2] H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, 1936, 57.

„unitas Spiritus Sancti" begründet. Das Band des Heiligen Geistes umschlingt die Kultgemeinschaft der communio sanctorum und konstituiert sie in Christus, ohne den personalen Charakter der Glieder aufzuheben.

Es bedeutet eine Betonung des Persönlichen, wenn die Kultweise des Gedächtnisses ein Bild von der geschichtlichen Gestalt des kultisch verehrten Heiligen entwirft. Dies geschieht am stärksten in der 2. Nokturn des Breviers. Wenn die hier fälligen Lesungen für einen neuen Heiligen neu komponiert werden, gilt es als selbstverständlich, daß man ein historisch treues Lebensbild entwirft. Doch wird in jedem Falle eine kultische Stilisierung vorgenommen, wie sie für den christlichen Gottesdienst von Anfang an geübt worden ist. Gegebenenfalles kann die geschichtliche Lesung auch durch eine das betreffende Heiligenleben kennzeichnende Predigt ersetzt werden.

Der historische Sinn der Neuzeit hat im Heiligenleben der Liturgie Ungeschichtliches entdeckt und die Kirche arbeitet an einer Reform der 2. Nokturn.

Zum Bild fügen sich auch die vielen Einzelzüge, mit denen die Liturgie in Liedern, Lesungen und Gebeten das Charakteristische an der Gestalt des Heiligen herausarbeitet. Vom Standpunkt solcher Stilistik kann auch der Legende ihr Recht nicht bestritten werden, weil und soweit sie ihre Aufgabe im Gedächtniskult erfüllt, wie etwa das Leben der heiligen Scholastika, der Schwester des heiligen Benedikt.

2. Die Anrufung der Heiligen

Eng verwoben in den Kult, den das ehrende Gedächtnis der Heiligen feiert, ist die Bitte um Hilfe, die Anrufung der Heiligen. Auch sie kann als ein Akt kultischer Verehrung betrachtet werden.

Die Liturgie erwartet eine Hilfe von den vollendeten Gliedern der Kirche, und zwar genauer von ihrer Fürbitte bei Gott, bzw. bei Christus, nicht von einem persönlichen Krafterweis. So dürfte auch eine Oration zu würdigen sein, in der Gott gebeten wird, „daß wir durch den Schutz des Völkerlehrers gegen alle Anfeindungen geschützt werden mögen" (Sexagesima).

In das Schema „Oremus per Christum" werden die Heiligen als Mit-Bittende eingefügt. Ihr Bitten ist genauer ein Bitten an unserer Stelle und für unser Heil. In die gewöhnliche Oration wird in diesem Sinne oft sehr schematisch eingeschoben: „Per intercessionem Sancti N." oder: „Intercedente Sancto N." Diese Modellierung geschieht nicht nur im Vertrauen auf die Fürsprache des Heiligen, sondern fast noch mehr, um den Heiligen dadurch zu ehren. Nicht selten wird die Bitte irgendeinem besonderen Charakterzug oder Verdienst des Heiligen entnommen und so zur Ausprägung der memoria benutzt. In bewundernswerter Kunst und Tiefe tut dies die schon erwähnte Kollekte auf Sexagesima zu Ehren des Apostels Paulus: „Deus, qui conspicis, quia ex nulla nostra actione confidimus: concede propitius, ut contra adversa omnia Doctoris gentium protectione muniamur. Per Dominum..." Der Relativsatz zu „Deus" bringt in gedrängter Kürze das große Anliegen des Apostels als lebendiges

Bewußtsein der Kirche zum Ausdruck, die soeben über seinem Grabe Eucharistie feiert.

Häufig ist wie hier der den Heiligen rühmende Zug in einem Relativsatz der Gottesanrede angefügt: „Deus, qui . . .“ Dann dient die Auszeichnung des Heiligen zum Rühmen des göttlichen Namens. Unberührt bleibt in jedem Fall das sakrosankte: „Per Christum.“ Die Heiligen treten fürbittend neben Christus, aber daß sie dies vermögen, gewährt ihnen Gott durch Jesus Christus und in ihm. Er ist auch in der kultischen Bitte das Haupt, dem allein jedes Glied seine Möglichkeit verdankt.

Den grundlegenden Unterschied zwischen Anrufung Gottes bzw. Christi und der Heiligen bringt die Liturgie in ihren Litaneien durch ein einfaches Kunstmittel zum Ausdruck. Es ist strenge Regel, die auch in der Volksfrömmigkeit verbindlich ist, Gott und Christus mit „miserere“, die Heiligen aber nur mit „ora pro nobis“ anzurufen, obwohl die Heilige Schrift auch von Christus sagt, daß er für uns bitte, und obwohl es auch ein Erbarmen der Heiligen geben kann („tuos misericordes oculos ad nos converte“). Die strengen Stilregeln gelten der Reinerhaltung des religiösen Aktes. Sie werden im Unterricht aufs schärfste eingeprägt.

Es handelt sich um Stilregeln. Daher ist es möglich, daß es im Lied-Stil dichterische Freiheiten gibt. Hier kommt eine Bitte um unmittelbare Hilfe vor: „Solve vincla reis, profer lumen caecis, mala nostra pelle, bona cuncta posce.“ Wie aber gerade dies Beispiel zeigt, hat die Auflockerung der Regel nicht vergessen lassen, daß die Macht des Heiligen eine fürbittende Macht ist. Von der liturgischen Anrufung der Heiligen gilt dasselbe wie von der Verehrung. Sie ist eine periphere Erscheinung an dem kultischen Bittakt, der sich durch Christus an Gott wendet. Die Hoffnung der Bitte klammert sich wesentlich an die in der Formel „per Christum“ bekannte mystische Verbindung mit dem Hohenpriester Christus. Das einigende Band erfassen auch die Bittgebete in der Formel „in unitate Spiritus Sancti“. Alles Gute stammt von Gott, und zwar von seiner völlig freien, souveränen Liebe. Es gibt keinen Mechanismus, durch den dieses Gute sozusagen entnommen werden kann. Die Verdienste Jesu Christi, das heißt der unendliche Wert seiner Erlösungstat, sind vor der schenkenden Liebe Gottes eine personale Größe nicht minder als die gottmenschliche Bitte von Joh. 17. Auch wenn wir die Hilfe der Heiligen in Anspruch nehmen, wird sie von der letzten Quelle alles Guten erwartet, und zwar auf Grund der Fürbitte, in der der persönliche Charakter des Zusammenhanges denkbar scharf betont wird. Die Fürbitte erhält ihr Gewicht zunächst aus ihrer Verbindung mit Christus, „per Christum“. Eine Rolle spielen aber auch die Verdienste der Heiligen.

Die Verdienste fallen nach den gewöhnlichen Formeln auch für sich, ohne Bezug zur Bitte, in die Waagschale. Gott wird um eine Gnade gebeten durch die den Heiligen geschenkten Verdienste. Die Berufung auf die Verdienste der Heiligen setzt voraus, daß der Bittende in einer Gemeinschaft mit den Heiligen steht, in der die Taten des einen auch für den anderen Gewicht haben, aber auch wieder nicht mechanisch, sondern ganz abhängig von dem freien schenkenden Willen Gottes, an den man sich bittend wendet. Die fragliche Gemeinschaft ist die „Communio Sanctorum“.

Das meritum der Heiligen stammt aus einem freien personalen Akt. Gott hat diesem Akt aber durch die Verbindung mit Christus eine besondere hohe Werthaftigkeit geschenkt, die den Charakter des meritum begründet. Die Verbindung mit Christus ist dabei nicht bloße Gesinnung, also moralisches Verbundensein. Andererseits ist sie doch auch nicht physisch wie etwa die hypostatische Union. Die mystische Einigung mit Christus begründet auch das eigentliche Heiligsein. Die Heiligsprechung fügt keine Heiligkeit hinzu, sondern erklärt nur die vorhandene. Sie verleiht „die Ehre der Altäre", das heißt, sie widmet dem Heiliggesprochenen einen Kult. Sie tut dies jedoch nur, wenn sie die Überzeugung hat, daß die betreffende Persönlichkeit bereits in die Vollendung eingegangen ist. Was für die alte Kirche durch die Tatsache des Martyriums feststand, wird heute durch einen Heiligsprechungsprozeß festgestellt.

Die für das meritum entscheidende Verbindung mit Christus ist auch der Wertgrund für die Fürbitte, weshalb neben der Fürbitte der Heiligen auch die Fürbitte irdischer Menschen (vgl. Memento vivorum: „Qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus"), vor allem aber der irdischen Kirche im Kultus einen Platz hat.

Für den gesamten liturgischen Heiligenkult ist der Glaube an Christus und die Communio sanctorum die lebendige Grundlage, ja sogar das Grundgefüge. Dies gilt sachlich auch für jene Fälle, in denen dichterische Freiheit die Strenge der Regel lockert und Gebilde erzeugt, die den tiefen Zusammenhang nicht deutlich werden lassen oder ihm gar zu widersprechen scheinen. Nur ein Beispiel für viele: Es heißt im „Salve Regina": „Vita, dulcedo, spes nostra, salve." Aber im gleichen Lied ist Maria die „advocata nostra". Der Sänger versteht, daß sie als Fürbitterin und nur so „vita et spes nostra" ist. Diese Redeweise muß also mit künstlerischen Maßstäben gemessen werden.

Das gleiche gilt, wenn die liturgische Dramatik ein Knien vor Heiligenbildern oder Reliquien kennt oder ein Inzensieren mit Weihrauch. Die Kirche ehrt so in einer Art unmittelbarer Begegnung den Menschen, den die Gnade Gottes so hoch erhoben hat. Im Vollzug der heiligen Handlung ehrt sie in denselben Formen ja auch den irdischen Träger des Kultes, den Priester oder die Kultgemeinde, weil sie durch die Gnade Gottes Christus und seinen mystischen Leib darzustellen haben.

II. Die außerliturgische Heiligenverehrung

Die außerliturgische Heiligenverehrung umfaßt ein großes Gebiet von der Volksfrömmigkeit an bis hin zu jenen Formen religiösen Lebens, die in den gottesdienstlichen Büchern der Teilkirchen (Diözesangesangbüchern) vorliegen und der Liturgie benachbart sind.

Die Volksfrömmigkeit bindet sich nicht an die strengen liturgischen Regeln und läßt in der Heiligenverehrung die Struktur der Communio Sanctorum zurücktreten. Sie nähert sich in dieser ihrer Ungebundenheit der Liturgie am meisten im Liede.

Die erste Fessel, von der sich die Volksfrömmigkeit und in ihrem Gefolge die Partikularfrömmigkeit der Einzelkirche freimacht, ist die

strenge Weise des Gedächtnisses. Obwohl auch das Volksfest oder der volkstümliche Bilder- und Reliquienkult an und für sich auf die Ebene des Gedächtnisses gehören, liebt es die lebendige Seele des Volkes, die kühle Art indirekter Verehrung zu überwinden und der kultisch verehrten Person auch im Bilde auf Du und Du gegenüberzutreten. Dabei entwickelt das Volk nicht nur Lieder, sondern auch einen reichen Schatz von Prosagebeten großer Innigkeit. Die Freiheit von der Regelstrenge bringt eine große Lebendigkeit hervor. Die Beziehung zu den Heiligen wird ungemein persönlich gefaßt und der Abstand von den heiligen Personen in einem echten, vertrauten Gespräch überwunden. Lieder und Gebete zeigen dabei eine Neigung zu dichterischem, teilweise schwärmerischem Überschwang, wie er auch in der Volkspredigt beim Lobpreis der Verdienste und Herrlichkeit der Heiligen wahrnehmbar ist.

Mit der Weise des Gedächtnisses fällt auch die Regel, nach der die liturgische Heiligenverehrung als eine Erscheinung am Gottes- und Christuskultus auftritt. Die Heiligenverehrung tritt selbständiger neben den Gotteskult und ist so möglicherweise befähigt, mit diesem zu konkurrieren.

Die religiöse Grundstruktur, die in der Liturgie schon durch den grundsätzlichen Aufbau des Gedächtnisgottesdienstes gewährleistet wird, muß in der Volksfrömmigkeit von der inneren Haltung her, das heißt durch die Integrität des Glaubens in Zucht gehalten werden. Die Freiheit bedeutet hier den Verzicht auf eine schützende Regel und verlangt die Aufmerksamkeit des Seelsorgers.

Die katholische Kirche von heute liebt es, die Glaubenshaltung durch den Unterricht, vor allem durch den Katechismus, unmittelbar anzugehen. Die dogmatische Unterscheidung von latreia und douleia hat sie in die deutschen Fachausdrücke „Anbetung“ und „Verehrung“ übertragen und schärft den grundlegenden Unterschied ein, um einer Verkehrung des Heiligenkultes in Götzendienst vorzubeugen. Entsprechend wird schon das Kind in der Schule belehrt, daß das Meßopfer niemals einem Heiligen dargebracht werden kann, weil das Götzendienst wäre. Der Erfolg dieser Erziehung besteht darin, daß der Katholik mit der Heiligenverehrung tatsächlich nicht die gleiche Absicht hat wie mit der Verehrung Gottes, selbst wenn die Formen einmal gleich sind. Leicht feststellen kann man die dem Katholiken förmlich eingeimpfte Unterscheidung an der überaus scharfen Reaktion auf den Vorwurf, er bete die Heiligen an. Das ist für sein religiöses Empfinden eine ernstliche Beleidigung.

Dadurch daß die Heiligenverehrung an Glanz der äußeren Erscheinung oft die kühleren Formen der meisten liturgischen Gottesdienste übertrifft, empfängt der Außenstehende leicht den Eindruck, daß dem betenden Volk der Heiligenkult wichtiger ist als der Gotteskult. Es kann in der Tat nicht geleugnet werden, daß eine Maiandacht bei vielen Christen beliebter ist als eine heilige Messe. Trotzdem wissen eben diese Christen aus der Integrität ihres Glaubens sehr wohl, daß der religiöse Wert der Eucharistie weit über der Andacht steht, und daß die Andacht, mag sie auch zunächst den Heiligen gelten, in letzter Linie der Verehrung Gottes gilt. In der Regel gipfeln diese Andachten auch im sakramentalen Segen, an dem die Gläubigen mit großer Liebe hängen. Wir glauben da-

her nicht, daß eine Verkehrung des Heiligenkultes in Götzendienst zu den akuten Gefahren unserer Kultbräuche gehört.

Die Heiligenandachten pflegen die gefeierte Person auf Du und Du anzureden und lieben es, dies vor einem Bild zu tun. Natürlich ist nicht das Bild an sich angeredet. Die rechte Einstellung wird wieder im Unterricht eingeschärft.

Die hochgesteigerte Sakramentsfrömmigkeit hat dazu geführt, daß man solche Andachten gerne vor ausgesetztem Allerheiligsten hält. Das so entstehende Kultgeschehen ist etwas merkwürdig. Es bringt aber die grundlegende Wirklichkeit der Communio Sanctorum ins Blickfeld der Beter, indem sich der Kult hier auch auf Christus, das gottmenschliche Haupt, richtet.

Auch die nichtliturgische Verehrung der Heiligen hat Bilder- und Reliquienkult, und zwar in gesteigertem Ausmaß. Beides, der Reliquienkult insbesondere, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der memoria. Die Feier der Eucharistie auf den Gräbern der Heiligen gehört zu den christlichen Urformen des Gedächtnisses. Wie schon erwähnt, geht die Volksfrömmigkeit auch gegenüber Bild und Reliquie zur Anrede von Du und Du über, gleich als ob man in beiden der Person des Heiligen selbst gegenüberstände. Es ist bekannt, in welchem Überschwang auf diesem Gebiet die Heiligenverehrung gedeiht.

Besonders stark heftet sich an den Bilder- und Reliquienkult die gläubige Zuversicht auf die Hilfe der Heiligen. Die Hoffnung auf die helfende Wirkung der Reliquien wird von der Kirche unterstützt, doch erwartet sie diese Hilfe nicht von dem materiellen Gegenstand, sondern von den lebendigen Heiligen, zuletzt von Gott, der in seinen Heiligen geehrt wird. Die Gläubigen werden entsprechend unterrichtet.

Im Punkte der Anrufung gilt für die Liturgie die Regel, daß die Hilfe der Heiligen in der Fürsprache bei Gott oder Christus zu erhoffen sei. Auch mit dieser Regel bricht die Volksfrömmigkeit. Ohne sich über die Möglichkeit einer solchen Hoffnung Rechenschaft zu geben, glaubt die Volksfrömmigkeit an eine unmittelbare Hilfe des Heiligen in unseren natürlichen und übernatürlichen Belangen. Es scheint uns nicht, daß dagegen etwas Grundsätzliches eingewendet werden kann, da es den gläubigen Christen eine Selbstverständlichkeit ist, daß der helfende Wille der Vollendeten ganz und gar in den heiligen Willen Gottes eingebettet ist.

An sich außerliturgisch ist auch ein Zug an der katholischen Heiligenverehrung, der das besondere Befremden des modernen Menschen erregt. Man glaubt, die Hilfe der Überirdischen besonders an bestimmten Orten des Erdkreises oder angesichts gewisser Reliquien und Bilder erwarten zu dürfen. Dies ist ein Glaube, der zu religionsgeschichtlichen Vergleichen anregt, gegen den aber grundsätzliche Bedenken wiederum nicht erhoben werden können. Die Grenzen zwischen Wirklichkeit und Legende sind in diesem Punkte kaum zu ziehen. Der Glaube an die besondere Begnadung gewisser Orte läßt sich übrigens biblisch begründen, er wird auch für das neutestamentliche Zeitalter keineswegs durch den Hinweis auf Joh 4,21 aufgehoben: „Glaube mir, Frau, es kommt die Stunde, in der ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. . . .“

Der hier berührte Brauch hat in der Liturgie eine Entsprechung in jeder Konsekration einer Kirche. Denn das konsekrierte Gotteshaus ist auch ohne die eucha-

ristische Gegenwart Christi ein besonders geheiligter Kultort und ein Brennpunkt gläubiger Gebetszuversicht. So ist es nicht zu verwundern, daß die Kirche auch die Wallfahrtsorte gelegentlich liturgisch bestätigt, wie dies beispielsweise für Lourdes der Fall ist. Denkt man an die mit den heiligen Orten Palästinas verbundenen Bräuche, so erkennt man die nahe Beziehung, in der diese religiöse Besonderheit wiederum mit dem Gedächtniskult steht. Das Verbundensein der irdischen Kirche mit den Heiligen des Himmels entzieht sich ebenso theologisch jeder Raumkategorie wie das „in Christus" des heiligen Paulus. Trotzdem bedient sich der irdische Mensch dieser Kategorie, um den geheimnisvollen Sachverhalt auszudrücken. Sie tut es mit dem „in Christus", und sie tut es mit dem Glauben an begnadete Orte.

Endlich darf noch auf den Gebrauch von Amuletten, Medaillen und Skapulieren hingewiesen werden. Das Tragen einer Marienmünze ist eine in der Kirche weit verbreitete Kultform und gleichzeitig lebhaft verbunden mit volkstümlichen Hoffnungen, die die Kirche billigt, indem sie solche Kultgegenstände liturgisch weiht, segnet und verleiht. Im Tragen des geweihten Gegenstandes liegt eine Art von Weihe an die kultisch verehrte Person. Diese Weihe, wie sie besonders im Marienkult neuerer Zeit lebhaft geübt wird, gibt die nicht einfach zu lösende Frage auf, wie neben einer verständlichen Weihe an Gott und Christus eine Weihe an eine geschöpfliche Person möglich ist. Man wird sagen dürfen, sie ist möglich als ein Akt liebender und verehrender Hingabe, vorausgesetzt, daß der grundsätzliche Unterschied zwischen Gottesverehrung und Heiligenverehrung beachtet wird, und daß alles zuletzt die Richtung auf die höhere Ehre Gottes behält. Mit anderen Worten: Die Einbettung in die Heilswirklichkeit des mystischen Leibes darf nicht aufgegeben werden.

Die Loslösung von der Strenge liturgischer Regel läßt diese Einbettung in der privaten Kultform nicht selten so stark zurücktreten und die formale Angleichung der Heiligenverehrung an den Gotteskult häufig so weit treiben, daß man Verständnis dafür haben muß, wenn es dem Außenstehenden schwer fällt, an die Integrität der inneren Ausrichtung zu glauben. Es darf aber versichert werden, daß die religiöse Anschauung in der Kirche durch ihr unermüdliches Einprägen der Unterschiede diese Integrität gewährleistet.

III. Die religiöse Wertung der Heiligenverehrung

Die geschilderten liturgischen und außerliturgischen Kultbräuche stellen positiv eine Bereicherung des religiösen Kultes dar. Sie beruhen auf dem Glauben, daß das Leben der Heiligen in Christus, mit Ihm und durch Ihn eine Verherrlichung Gottes und seiner Gnade darstellt nach dem Satz: „Mirabilis deus in sanctis suis", und daß durch die Verbindung mit ihnen der Kult größere Verherrlichung Gottes wirkt.

Die Heiligenverehrung hängt aufs engste zusammen mit der Lehre vom mystischen Leibe Christi. Die Heiligen werden als vollendete Glieder Christi gewertet. Alles, was an ihnen verehrt wird, haben sie dem gottmenschlichen Haupte zu verdanken. Damit geht die Verehrung stets gleichzeitig auf Jesus Christus und in ihm, durch ihn und mit ihm in der Einheit des Heiligen Geistes auf den allherrschenden Vater.

Auch die Zuversicht, die irgendwie den Heiligen entgegengebracht wird, beruht in Christus, dem Mittler, und dadurch zuletzt auf Gott, der Quelle aller Güter und alles Heiles überhaupt.

Die Heiligenverehrung bleibt somit durchaus innerhalb des großen Rahmens der christlichen Heilsordnung und muß von dieser Seite aus als unantastbar betrachtet werden.

Bei der direkten Heiligenverehrung kommt es fast mit Notwendigkeit zu einem Gedächtnis der Großtaten Gottes an seinen Erwählten, also zu einem indirekten Gottes- und Christuskult. Der klassische Fall ist der der Marienverehrung. Die Verherrlichung ihrer Vorzüge ist nahezu unmöglich ohne ein Feiern der Größe Gottes, allerdings in indirekter Form.

Bedenken gegen die Heiligenverehrung und Anrufung können vom seelsorglichen Standpunkt aus erhoben werden, wenn in diesem kultischen Bereich Gefahren für die Lauterkeit der Religion aufgewiesen werden. Die Heiligenverehrung teilt das Schicksal alles Menschlichen, daß es nämlich überhaupt keine menschliche Religion oder irgendeine Glaubensauffassung gibt, die in Anbetracht der irdischen Fragwürdigkeit und Sündhaftigkeit außerhalb aller Gefahr wäre und deshalb aus der seelsorglichen Aufmerksamkeit ausgeschlossen werden könnte. Von Gefahren umwittert ist z. B. die Lehre von den guten Werken, aber ebenso die Lehre vom Glauben allein, ganz abgesehen von der Frage der dogmatischen Integrität. Gefährvoll ist so auch die Heiligenverehrung ebenso wie der grundsätzliche Verzicht auf sie.

Aus einer genauen Kenntnis der katholischen Heiligenverehrung von innen her wird man bestreiten müssen, daß ein an und für sich mögliches Absinken in Götzendienst Tatsache ist. Daß es in einem Stadium der Verweltlichung hierzu kommen könnte, soll nicht geleugnet werden. In einem lebendigen und gläubigen Leben mit der Kirche jedoch dürfte diese Gefahr gebannt sein. Material darüber läßt sich nur aus einer intimen Kenntnis katholischer Frömmigkeit gewinnen.

Eine andere Gefahr erhebt sich im Zusammenhang gewisser Kultbräuche nicht bloß der Heiligenverehrung, sondern der Religion überhaupt. Diese besteht in einer möglichen Verkehrung zur Magie. Hier kann man nicht mit demselben Sicherheitsgrad zu einem beruhigenden Untersuchungsergebnis gelangen. Die Verehrung der Bilder und der Reliquien, das Brennen der Kerzen, Wallfahrtsbräuche und anderes können in einem immer zum Aberglauben geneigten menschlichen Gemüt sehr wohl zur Magie entarten. In den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts hat kein Geringerer als der päpstliche Generalvikar für Rom Auswüchse des Kerzenbrennens verboten, und zwar ausdrücklich wegen der Gefahr des Aberglaubens. Diese Gefahr ist wiederum eine Forderung an eine gewissenhafte Seelsorge, für die Reinheit der Religion unermüdlich tätig zu sein. Die katholische Kirche glaubt jedoch, daß es nicht richtig wäre, deswegen radikal alle diese Bräuche zu verbieten. Sie glaubt, daß sie in der geläuterten Form immer Ausdruck menschlicher Kultfrömmigkeit sind, so daß ihre radikale Ausmerzung zu einem heillosen Wuchern jenseits der religiösen Grenzen führen müßte. Die Erfahrung zeigt, wie sehr der vollendete Unglaube dem religiösen Aberglauben zu verfallen pflegt.

Die innere Struktur des Bußsakraments

Von Bernhard Poschmann, Münster[1])

I. Die Buße als kirchliches Gericht

Das Bußsakrament ist im Vergleich zu den anderen Sakramenten durch zwei Eigentümlichkeiten gekennzeichnet. Die erste besteht darin, daß zu seiner Konstitution neben dem kirchlichen Akt die persönlichen Bußakte des Empfängers gehören. So wird es verständlich, daß vor der Klarstellung des Sakramentsbegriffs und speziell seiner konsequenten Anwendung auf die Buße, also vor Thomas, in der Bußtheologie immer zwei Betrachtungsweisen mehr oder weniger getrennt nebeneinander gingen, von denen die eine die Buße vor Gott, die andere die kirchliche Buße im Auge hatte, oder wie die Scholastiker sagten, die eine die Buße als Tugend, die andere als Sakrament. Im Vordergrund stand aber unleugbar der persönliche Bußfaktor, während die Wirksamkeit des kirchlichen, obwohl für unentbehrlich angesehen, doch sehr im unklaren blieb. Die zweite Eigentümlichkeit des Bußsakraments liegt in der besonderen Art, wie sich der spezifisch sakramentale Akt vollzieht. Die Lossprechung als Form des Sakraments ist nämlich nicht bloß ein Akt der Begnadigung, den der Priester wie bei den anderen Sakramenten kraft seines priesterlichen ordo vornimmt, vielmehr auch ein „richterlicher Akt", zu dessen Vollzug neben der potestas ordinis ebenso notwendig die potestas iurisdictionis erfordert ist. Beides wirkt sich in einem einzigen Akt aus, indem gerade durch die Ausübung der richterlichen Funktion das Sakrament verwirklicht wird. Doch wenn die richterliche Funktion auch nicht von der Gnadenfunktion trennbar ist, so muß sachlich jede von beiden voll zur Geltung kommen. Im altchristlichen Bußverfahren trat vor allem die gerichtliche Seite in Erscheinung, wohingegen die Gnadenwirkung weniger dem kirchlichen Akt als der persönlichen Buße zugeschrieben wurde. Umgekehrt ist es in der neueren Bußlehre. Sie sieht in dem Bußsakrament zu einseitig das Gnadenmittel und läßt die richterliche Tätigkeit des Priesters zu kurz kommen. Aus diesem Grunde erscheint auch bei ihr

---

[1]) Die Abhandlung ist bereits 1944 niedergeschrieben worden, und zwar als systematischer Abschluß einer geschichtlichen Arbeit über die Formalwirkung des Bußsakraments. Die Veröffentlichung des ganzen Manuskripts, das ich 1945 in Breslau zurückgelassen hatte und erst neulich wiederbekommen habe, erscheint mir nicht mehr angezeigt, nachdem ich inzwischen das geschichtliche Material im wesentlichen, wenn auch stark verkürzt, schon in dem Faszikel über Buße und Letzte Ölung für das neue „Handbuch der Dogmengeschichte" (hrsg. von M. Schmaus, J. Geiselmann, H. Rahner) dargeboten habe. Dagegen dürfte der dogmatische Ertrag der Studie auch jetzt noch Interesse finden. Ich glaube, mit ihm zugleich einem Wunsche Karl Rahners in der Rezension meines Ablaßbuches zu entsprechen (ZkTh 71 [1949] 486 A. 1). Auch berührt sich die Abhandlung enge mit der jüngsten Kontroverse zwischen Kl. Mörsdorf und J. Ternus über den richterlichen Charakter der sakramentalen Lossprechung (vgl. ebd. 214—230) und dürfte vielleicht gerade in ihrer ursprünglichen, von keiner der Parteien beeinflußten Fassung geeignet sein, einen Ausgleich zu bieten.

eine Korrektur angebracht, um diese andere Einseitigkeit durch eine Rückorientierung ebenso zu überwinden, wie die erste seinerzeit überwunden worden ist durch die Einbeziehung der Buße in den neu erarbeiteten Sakramentsbegriff. Eine solche Korrektur bleibt nicht nur im Rahmen der tridentinischen Lehrbestimmung, sondern will diese gerade in Geltung bringen, wo ja das Konzil mit Nachdruck den richterlichen Charakter des Bußsakraments betont (Denz. 902 f.; 919).

1.

Daß die neuere Bußlehre der richterlichen Funktion des Priesters in der Tat nicht entsprechend gerecht wird, erhellt am besten aus ihrer geschichtlichen Gegenüberstellung mit der altchristlichen Buße. Diese hatte unbezweifelbar die Form eines Gerichtsverfahrens: der Bischof als zuständiger Richter über die Gläubigen seiner Gemeinde zog den Todsünder, der sich nicht bloß gegen Gott, sondern auch gegen die kirchliche Gemeinschaft vergangen hatte, zur Rechenschaft. Nachdem die Schuld, sei es durch Selbstanklage des Sünders, sei es durch Überführung, festgestellt war, wurde dieser verurteilt zu einer angemessenen Strafe, bestehend in der Exkommunikation und in persönlichen Bußleistungen. Nach Abbüßung der Strafe und erneuter Prüfung seines seelischen Zustandes wurde er dann endlich durch eine Schlußsentenz von weiterer Strafe freigesprochen und wieder in die Kirche aufgenommen. Die „Wiederversöhnung" oder der „Friede" mit der Kirche hatte zur Folge die Versöhnung mit Gott, aber das unmittelbare Ziel des Bußverfahrens blieb die Versöhnung mit der Kirche. Es war also ein förmlicher Strafprozeß, den der Sünder als Störer der kirchlichen Gemeinschaftsordnung über sich ergehen lassen mußte, bis er vom Bischof als dem gottgesetzten Haupt der Gemeinschaft begnadigt und in seine alten Gemeinschaftsrechte wiedereingesetzt wurde. Einen treffenden Ausdruck hat dieser richterliche Charakter der altchristlichen Buße in der allgemein für sie rezipierten Bezeichnung als „kanonische", d. i. nach den Rechtskanones geregelten Buße gefunden, die man freilich bis in die neueste Zeit hinein meistens mißverstanden hat, als ob sie von der sakramentalen Buße verschieden gewesen und neben ihr einhergegangen wäre.[2])

Naturgemäß mußte sich die Auffassung der Buße als eines kirchlichen Gerichts verdunkeln, als seit dem 7. Jahrhundert die kanonische, öffentliche Buße allmählich ersetzt wurde durch die Privatbuße, bei der infolge des Wegfalls der Exkommunikation der Gesichtspunkt der Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zur Kirche mehr und mehr aus dem Auge verloren und das unmittelbare Ziel der Buße in der Versöhnung mit Gott gesehen wurde. Die Folge war, daß man mit der Rekonziliation als dem Schlußakt der Buße nichts Rechtes mehr anzufangen wußte, nachdem die Wiederaufnahme in die Kirche nicht mehr in Frage kam. Bedeutete sie anfangs wenigstens noch die Zulassung zum Empfang

[2]) Daß diese unhaltbare Vorstellung auch in neueren dogmatischen Lehrbüchern noch nicht durchweg verschwunden ist, zeigt z. B. E. Hugon, Tractatus dogmatici III[5] (Paris 1927) 641.

der Eucharistie und die Befreiung von den kirchlichen Bußverpflichtungen, so kam auch diese letzgenannte Wirkung für sie nicht mehr in Betracht, als seit etwa dem Jahre 1000 die Rekonziliation schon vor der Verrichtung der Buße unmittelbar nach der Beicht erteilt wurde. Das war die Praxis, welche die einsetzende Spekulation der Frühscholastik vorfand. Jetzt sah man in der „Absolution", die sich allmählich an Stelle der gegenstandslos gewordenen Rekonziliation durchsetzte, entweder einen rein deklarativen Akt oder legte ihr irgendwie den Erlaß jenseitiger Strafen bei, sei es der ewigen (Hugo von St. Viktor), sei es der zeitlichen. Für die Vergebung der Schuld bei Gott schrieb man allenfalls dem Absolutionsgebet eine Wirkung ex opere operantis zu (Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Bonaventura), bis endlich Thomas die göttliche Verzeihung als die eigentliche res sacramenti zur Geltung brachte und dabei die Absolution ebenso als Gnadenmittel wertete wie etwa die Taufformel.

An dem Gerichtscharakter des Bußverfahrens hat man aber nichtsdestoweniger stets festgehalten. Dafür sorgte die Tradition und zumal ihre Bekräftigung durch das Beichtdekret des 4. Laterankonzils, das die Gültigkeit der Beicht von ihrer Ablegung vor dem proprius sacerdos oder doch von der Bevollmächtigung des Beichtvaters durch diesen abhängig machte (Denz. 437). Das Decretum pro Armenis und das Tridentinum haben sich autoritativ in demselben Sinne ausgesprochen (Denz. 699, 903) und schließlich noch Pius VI. gegen die Synode von Pistoja (Denz. 1537). Wie läßt sich nun in der veränderten bußgeschichtlichen Situation die richterliche Qualität des Bußsakraments aufrechterhalten?

Man weist darauf hin, daß beim Bußverfahren die drei wesentlichen Erfordernisse eines Gerichtsverfahrens gegeben seien: die autoritas iudicialis oder potestas iurisdictionis, die cognitio causae und die sententia iudicialis.[3]) Christus habe den Aposteln und ihren Nachfolgern die Binde- und Lösegewalt erteilt, so daß sie in göttlicher Vollmacht handeln, der Beichtvater habe von Schuld und Seelenverfassung des Büßers autoritativ Kenntnis zu nehmen und schließlich sein Urteil zu fällen in bezug auf das Maß der aufzuerlegenden Strafe, vor allem aber in bezug auf Lossprechung oder Nichtlossprechung. Das ist gewiß alles richtig. Aber es fragt sich, ob in der modernen Bußlehre der priesterlichen Sentenz im Hinblick auf ihre besondere Artung noch in Wahrheit richterlicher Charakter zugesprochen werden kann. Unterscheidet sie sich doch, wie allgemein zugegeben wird, wesentlich von der Sentenz eines sonstigen Strafgerichtes. Dieses hat auf schuldig oder unschuldig zu erkennen und über den Schuldigen eine entsprechende Strafe zu verhängen. Beim Bußgericht dagegen handelt es sich nur um Schuldige, und alle werden ohne Rücksicht darauf, ob die Schuld leicht oder schwer ist, „absolviert", wofern sie die erforderliche seelische Disposition mitbringen. Ist es da noch angängig, die Absolution als richterlichen Akt hinzustellen, wo sie tatsächlich ein Gnadenakt ist? Allenfalls könnte man hinweisen auf das für die Absolution entscheidende Urteil des Bußpriesters. Aber die gleiche Entscheidung liegt dem Priester schließlich auch bei der Taufe ob, indem er

[3]) Vgl. etwa F. Diekamp, Kath. Dogmatik III[6] (1932) 233.

die Spendung des Sakraments ebenfalls von der Disposition des Täuflings, wenn dieser erwachsen ist, abhängig zu machen hat, und doch niemand daran denkt, hierin eine richterliche Handlung zu sehen.

Gemeinhin glaubt man, die ganze Schwierigkeit abtun zu können mit dem Hinweis, daß der Unterschied vom weltlichen Strafverfahren begründet sei in der Sakramentsqualität der Buße, die, ohne den richterlichen Charakter des Bußverfahrens anzutasten, nur dessen „Überlegenheit über die weltliche Strafrechtspflege" bezeuge.[4]) Nun fallen nach dem Dogma gewiß richterliche und gnadenspendende Tätigkeit bei der Buße zusammen. Das kann jedoch keineswegs besagen, daß nun ein Teil der richterlichen Funktion ausfalle und durch die sakramentale ersetzt werde. Denn damit würde der Akt die richterliche Qualität überhaupt einbüßen. Zu dieser genügt nicht, daß der Priester das Sakrament bloß äußerlich in einer gewissen richterlichen Form vollzieht. Das richterliche Moment muß sich vielmehr in seiner Verbindung mit dem Sakrament real auswirken, d. h. also in einer wirklichen Bestrafung des Sünders. Eine richterliche Lossprechung hat Raum erst auf der Grundlage dieser Strafverhängung, und zwar zunächst nur in dem Sinne, daß damit die Strafe abgegolten ist und keine weitere mehr gefordert wird. Nur mittelbar, insofern sie äußeres Zeichen des Sakraments ist, bewirkt die richterliche Lossprechung auch die Vergebung der Schuld — die res sacramenti —, aber dies, wie ersichtlich, nicht mehr qua iudicium, sondern qua sacramentum. Die eigentliche richterliche Funktion ist, wenn auch nicht zeitlich, so doch sachlich vorausgegangen.[5])

Mit dieser Kritik des Absolutionsbegriffs nehme ich ein Anliegen meines Braunsberger Lehrers Heinrich Oswald auf, eines der selbständigsten und gründlichsten Dogmatiker des vorigen Jahrhunderts, der gegenüber der gewöhnlichen Auffassung mit Nachdruck die richterliche Funktion des Bußpriesters als wahres und eigentliches Rechtsverfahren zur Geltung zu bringen suchte.[6]) Er sieht die Betätigung des Richteramts wesentlich in der Verhängung der zeitlichen Strafe, durch welche im Bußsakrament die ewige Strafe abgelöst wird. In dieser Verwandlung der ewigen Strafe in eine zeitliche liege auch die richterliche Seite der Absolution, deren Sinn er demgemäß folgendermaßen umschreibt: „Indem ich dich von der Schuld und ewigen Strafe der Sünde lossprechе, belaste ich dich mit der zustehenden zeitlichen Strafe." So durchdringe

---

[4]) Vgl. J. Pohle — M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik III[8] (1933) 416.

[5]) Die Schwierigkeit, in der Sündenvergebung oder Begnadigung die unmittelbare Wirkung eines richterlichen Aktes zu sehen, kommt zum Ausdruck in der Frage der Theologen nach dem Sinn der Absolutionsformel. Der Lombarde hatte das absolvere ganz entsprechend dem profangerichtlichen Gebrauch rein deklarativ gedeutet als absolutum ostendere. Thomas will in seiner ausgleichenden Art die Deutung nicht ganz abweisen, insofern die Formel ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective (IIIq. 84 a. 3 ad 5). Cajetan schlägt dafür vor: „Sacramentaliter absolvo te" (In IIIq. 84 a. 3), Suarez: „Ego tibi gratiam sanctificantem confero remissivam peccati, quantum est ex se" (De paen. disp. 19 sect. 2 n. 20). P. Galtier: „Ego tibi sententia iudiciali gratiam confero, quantum de se est et ex vi sacramentali, peccati remissivam (De paenitentia [Paris 1931] 377). Die Lösung der Schwierigkeit ist indes in diesen Umschreibungen schwerlich zu finden.

[6]) In der 2. (1864) bis zur 5. Auflage (1894) fügt er am Ende der Bußlehre noch eine „metakritische Beilage" an, in der er nochmals ausführlich und mit Berücksichtigung der kritischen Stimmen auf die Frage eingeht, ohne aber, wie er selbst klagt (vgl. 5. Aufl., S. 313), Verständnis zu finden.

sich Recht und Gnade: die Gnade gehe auf die wesentliche Form der Sünde (Schuld und ewige Strafe), das Recht auf die zeitliche Strafe.[7]) Zweifellos wird Oswald damit dem Gerichtscharakter der Buße wesentlich besser gerecht als die herkömmliche Auffassung, bei der die Genugtuung in der Konstruktion des Bußsakraments vollständig in den Hintergrund gedrängt ist und das Strafmoment, das der Buße doch den Namen gegeben hat, vor dem Gnadenmoment so gut wie verschwindet.[8]) Befriedigend ist indes auch seine Theorie nicht. Abgesehen davon, daß seine Deutung des „Absolvo te" doch ziemlich gewaltsam erscheint, wird von einem richterlichen Urteil kategorische Bestimmtheit gefordert. Wenn also die Lossprechung den Sinn haben soll, daß die für die Sünde an sich verwirkte Strafe autoritativ in die auferlegte Bußstrafe umgewandelt wird, dann müßte man erwarten, daß durch die Ableistung der Genugtuung nun auch das ganze Strafdebitum vor Gott abgegolten sei. Das trifft aber in Wirklichkeit doch nur für den Idealfall zu, daß das Maß der auferlegten Buße dem Maß der vor Gott fälligen Strafe völlig entspricht, während ein wirklich richterliches Urteil, in göttlicher Autorität gefällt, den vollen Straferlaß von seiten Gottes für jeden Fall verbürgen müßte. Die Schwierigkeit kann in Wirklichkeit nur behoben werden durch Zurückgehen auf die ursprüngliche Wertung des Bußsakraments als eines primär kirchlichen Gerichts. Über die Strafe, welche die Kirche von sich aus über den Sünder verhängt, ehe sie ihm ihrerseits Verzeihung gewährt, hat sie naturgemäß selbst zu bestimmen. Wofern der Sünder die Strafe übernimmt, bedeutet dann die Absolution entsprechend ihrem Wortlaut einen wirklichen Freispruch im Sinne des Verzichts auf jede weitere kirchliche Bestrafung.

2.

Eine nicht mindere Schwierigkeit als aus dem Absolutionsbegriff erwächst der modernen Bußlehre aus dem Dogma, daß der Priester, um seine richterliche Funktion beim Bußsakrament gültig ausüben zu können, außer der göttlichen, ihm durch die potestas ordinis übertragenen Vollmacht noch einer besonderen Jurisdiktionierung durch die Kirche bedarf (Trid. S. XIV c. 7 u. can. 11. [Denz. 903. 921]). Warum denn soll die in der Weihe verliehene Schlüsselgewalt nicht ausreichen? In der Antwort verweist man allgemein darauf, daß bei jedem Gericht die Gültigkeit des Verfahrens abhängig ist von der Zuständigkeit des Richters, indem er nur über einen bestimmten Kreis von Menschen, die ihm als subditi zugewiesen sind, Gerichtsbarkeit besitzt. Aus diesem Grunde sei auch beim Bußgericht eine entsprechende von der Kirche verliehene

[7]) Die dogm. Lehre von den h. Sakramenten II[5] (1894) 305.

[8]) Der Gedanke, daß durch das Bußsakrament die ewige Strafe verzeitlicht wird, begegnet uns schon in dem pseudoaugustinischen Traktat De vera et falsa paenitentia aus der Mitte des 11. Jahrhunderts (10,25; 18,34 [P L 40, 1122—1128]) und wurde auch von der Scholastik übernommen (Richard von St. Viktor, De potest. lig. et solv. 4. 6 [P L 196, 1162—1163]). Oswald hat anscheinend davon nichts gewußt. Sonst würde er sicher darauf hingewiesen haben, ebenso wie er zu seiner „nicht geringen Genugtuung und Befriedigung" von einem seiner Rezensenten zur Kenntnis nahm, daß seine Lehre in ihren Grundzügen schon anderthalb Jahrhunderte vor ihm von Eusebius Amort vertreten worden sei, der die Auffassung der Absolutionsformel im Sinne des einfachen Erlasses der Schuld geradezu als lax bekämpfe (ebd. 313 f.).

Jurisdiktion unerläßlich. Der „Schlüssel", sagt Thomas, wird zwar wie jede potestas spiritualis durch die Weihe gegeben, sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subiecta per iurisdictionem, et ideo, antequam iurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavis (Sent. IV d. 18 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2). Es dürfte indes schwerlich berechtigt sein, in dieser Beziehung das Bußgericht, wenn es nach der herkömmlichen Auffassung in unmittelbar göttlicher Autorität ausgeübt wird, mit dem menschlichen Gericht auf eine Stufe zu stellen. Beim menschlichen Gericht ist der höchste Gerichtsherr selber wegen der Begrenztheit seines Machtbereichs in der Ausübung seiner Gewalt auf den Kreis seiner subditi eingeengt, und erst recht gilt das natürlich für die von ihm delegierten Richter. Für Gott gibt es keine solche Grenze. Alle Menschen sind seine subditi. Es ist daher von hier aus auch nicht einzusehen, warum Gott den Priester, den er durch die Weihe mit den „Schlüsseln" ausstattet. nicht zugleich auch bevollmächtigen sollte, die Schlüsselgewalt an sämtlichen dem göttlichen Forum unterstehenden Menschen zu betätigen. Aus dem Gerichtscharakter der Buße, wenn nicht ein anderweitiger Grund vorliegt, läßt sich die Notwendigkeit noch einer besonderen Autorisation durch die Kirche jedenfalls nicht herleiten. An sich betrachtet, könnte Gott den Priester ebenso direkt befähigen, das Bußgericht gegenüber allen Gläubigen wahrzunehmen, wie er ihn befähigt, allen, ohne Rücksicht auf ihre Bistumszugehörigkeit andere Sakramente gültig, wenn auch mit Rücksicht auf die Wahrung der Ordnung nicht überall in erlaubter Weise zu spenden.[9])

Daß wesensmäßig zum Bußgericht nicht die kirchliche Bevollmächtigung gehöre, gaben indirekt jene Theologen zu, die mit Thomas die Bevollmächtigung für überflüssig hinstellten, wenn es sich nur um läßliche Sünden handle.[10]) Denn auch die läßlichen Sünden werden im Buß-

[9]) Die Schwierigkeit ist den Theologen auch nicht entgangen. P. Galtier (398 f.) gibt einen guten Überblick über die Versuche, sich mit ihr abzufinden. Einige ältere Autoren, z. B. Durandus, meinten, daß die Jurisdiktion dem Priester durch die Weihe verliehen werde, aber bis zur kirchlichen Bevollmächtigung „gebunden" sei, indem entweder Christus selbst es so angeordnet hätte oder die Kirche. Doch das erste ist eine leere Annahme ohne Fundament, während das zweite auf der bestreitbaren Voraussetzung fußt, daß die Kirche das Recht habe, eine göttliche Bevollmächtigung außer Wirksamkeit zu setzen. Andere sprachen davon, daß die Weihe zwar eine wahre, aber nur unvollendete Jurisdiktion vermittle (iurisdictio inchoata), die durch die Kirche vollendet werden müßte, eine Ansicht, gegen die geltend gemacht wird, daß es nach ihr eine Jurisdiktion ohne entsprechende subditi geben würde, was begriffsmäßig ausgeschlossen sei. Eine letzte Meinung endlich, die als sententia communis anzusehen ist und die sich auf die vorhin angeführte Stelle bei Thomas sowie auf Bonaventura (Sent. IV d. 19 a. 2 9. 2) berufen kann, geht dahin, daß durch die Ordination überhaupt keine Jurisdiktion verliehen werde. Das wäre gewiß die einfachste Lösung mit einer klaren Unterscheidung der potestas ordinis und der potestas iurisdictionis. Doch die Einfachheit verbürgt noch nicht die Richtigkeit. Schon die thomistische Gegenüberstellung von habere claves und habere actum clavium klingt einigermaßen erkünstelt. Vor allem aber steht der Weiheritus gegen die Auffassung. Das Wort des Bischofs an die neugeweihten Priester: Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata etc. bleibt ganz unverständlich, wenn mit ihm keine richterliche Gewalt ausgesprochen sein soll. Mag es auch nicht zur Form des Sakraments gehören, so bekundet es doch zum mindesten autoritativ, daß das „Vergeben und Behalten der Sünden", worin das Tridentinum die richterliche Gewalt des Priesters sieht (Denz. 902), ein wesentlicher Bestandteil der potestas ordinis ist.

[10]) Thomas, Sent. IV d. 18 q. 2 a. 3 sol. 1 ad 3: Et tamen etiam in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere nec superiorem aut aequalem de mortali nisi ex commissione sibi facta; sed de venialibus potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur; unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis. Ebenso Skotus, Vasquez u. a. S. Galtier 400.

sakrament doch in forma iudicii nachgelassen, und das lediglich, wie Thomas ausdrücklich sagt, auf Grund der potestas ordinis.[11])

Der aus dem Gerichtscharakter der Buße entnommene Grund erweist sich soweit als unzulänglich, die dogmatisch scharf betonte Notwendigkeit der kirchlichen Jurisdiktionierung des Beichtvaters zu erklären. Die einzig einleuchtende Begründung dieser Forderung ist wieder die primär kirchliche Funktion des Bußsakraments. Auch hier bietet die Geschichte die beste Veranschaulichung. Wenn die Buße in ihrer altchristlichen Gestaltung ein offenkundig kirchliches Verfahren darstellte und als nächstes Ziel hatte, das durch die Sünde gestörte Verhältnis des Büßers zu der kirchlichen Gemeinschaft wiederherzustellen, dann war es selbstverständlich, daß die richterliche Vollmacht nur bei den Trägern der obersten kirchlichen Autorität lag, deren jedem gemäß der gottgegebenen Verfassung der Kirche, um mit Cyprian zu sprechen (Ep. 59,14), eine portio gregis zur Leitung und Regierung zugewiesen ist. Von hier aus wird ohne weiteres klar, daß nicht jedweder Bischof und erst recht nicht jeder einfache Priester jedem Gläubigen gegenüber auf Grund seiner potestas ordinis die Bußgewalt ausüben darf, sondern nur der episcopus proprius gegenüber seinen subditi, oder wer von diesem für das Bußgericht besonders delegiert ist. Die potestas ordinis würde ausreichen, wenn die Buße wesentlich nur eine Sache zwischen dem Menschen und Gott wäre, genügt aber nicht, wenn ihr nächstes Ziel die Beseitigung des gestörten Verhältnisses zur kirchlichen Gemeinschaft ist. Die so für die kanonische Buße selbstverständliche Forderung der Jurisdiktionierung wurde dann aber als unantastbare Tradition auch weiter festgehalten, als seit dem Aufkommen der Privatbuße sich das Verständnis für die Bewertung der Buße unter dem Gesichtspunkt eines kirchlichen Gerichts mehr und mehr verlor und damit die Voraussetzung für jene Forderung preisgegeben wurde. Jetzt mußte man nach einer anderen Begründung suchen und sah sie fälschlich in der Natur des Gerichts als solchen, als ob eine menschliche Jurisdiktionierung des Richters in jedem Falle unerläßlich wäre, auch dann noch, wenn der Richter die Bevollmächtigung direkt von Gott hat und das Gericht nur das Verhältnis des schuldigen Menschen zu Gott und nicht zu einer menschlichen Gemeinschaft zum Gegenstand hat. Wird nun aber — das ergibt sich als Schluß dieser geschichtlichen Erwägung — die kirchliche Jurisdiktionierung vom Dogma kategorisch gefordert, dann muß die Theorie der Buße sich mit dieser Forderung in Einklang zu bringen suchen, und sie kann dies nur auf dem Weg einer Rückorientierung an der ursprünglichen Auffassung. So soll denn nunmehr ein Versuch gemacht werden, die Vereinbarkeit der altchristlichen Theorie von dem primär kirchlichen Charakter des Bußvollzugs mit dem tridentinischen Dogma vom Bußsakrament aufzuweisen.

[11]) Für die Praxis hat Innozenz XI. verboten, jener Ansicht zu folgen. Denz. 1150: Non permittant (episcopi), ut venialium confessio fiat simplici sacerdoti non approbato ab episcopo aut Ordinario. Die theoretische Frage nach der Gültigkeit einer solchen von einem nicht approbierten Beichtvater gegebenen Absolution von läßlichen Sünden ist indes durch das päpstliche Verbot noch nicht entschieden.

II. Die sakramentale Wirksamkeit des Bußgerichtes

1.

Die Frage lautet: Wie kann das kirchliche Strafverfahren sakramentale Wirksamkeit haben, oder was auf dasselbe hinausläuft, welche Bedeutung kommt ihm in der Struktur des Sakraments zu? Wenn wir zur Prüfung des Sachverhalts die alten Schultermini sacramentum tantum, res et sacramentum und res tantum heranziehen, so ist für das erste und dritte Moment die Antwort wesentlich durch das Dogma festgelegt. Das äußere Zeichen oder sacramentum tantum bleiben als (Quasi-) Materie die Akte des Pönitenten, als Form die Absolution des Priesters, in der seine richterliche Funktion gipfelt. Ebenso bleibt als res sacramenti, als das letzte Ziel, auf welches das ganze Verfahren hinstrebt, die Versöhnung mit Gott durch Tilgung der Schuld samt der ewigen Strafe. Abweichend von der herkömmlichen Meinung ist dagegen das mittlere Moment zu bestimmen, das als eine Art Zwischenglied zwischen dem äußeren Zeichen und der von der Disposition des Empfängers abhängigen Gnadenwirkung den eigentlichen Kern des Sakraments darstellt und res und sacramentum in einem ist: res als das vom äußeren Zeichen unmittelbar Bezeichnete und Bewirkte, sacramentum als das von sich aus die Gnade Bezeichnende und ein Anrecht auf sie Gebende.[12]) Als res et sacramentum der Buße wird meistens mit Thomas die sachlich mit der contritio zusammenfallende „paenitentia interior" hingestellt.[13]) Unter der Voraussetzung dagegen, daß die Buße primär kirchlichen Charakter hat, wird als jenes mittlere Etwas die Versöhnung mit der Kirche, die reconciliatio im altchristlichen Sinne anzusehen sein. Die Versöhnung mit der Kirche ist res sacramenti, insofern sie die unmittelbare Wirkung der Absolution darstellt, ist anderseits aber auch selbst wieder sacramentum, insofern sie von sich aus die Versöhnung mit Gott als das letzte Ziel des Bußverfahrens bezeichnet und bewirkt. Die These bedarf nach beiden Seiten hin noch der Erläuterung.

Was das erste angeht, so könnte es scheinen, als ob die Versöhnung mit der Kirche, wenn sie für sich, getrennt von der Versöhnung mit Gott, betrachtet wird, die direkte natürliche Wirkung der Lossprechung sei und

---

[12]) Am klarsten tritt der Sachverhalt bei den drei Charaktersakramenten heraus, wo der Charakter res et sacramentum ist. In der neueren Theologie ist übrigens der Begriff res et sacramentum mehr oder weniger ausgeschaltet oder doch nur als Reminiszenz aus der Scholastik mitgeführt worden. Erst Kardinal Billot hat seine Bedeutung für eine tiefere Erfassung des Sakraments wieder nachdrücklich herauszustellen gesucht (De ecclesiae sacramentis I[3] [Romae 1900], Thesis VI 96—107). Neuerdings hat sich G. Söhngen bemüht, den Begriff für ein besseres Verständnis nicht nur der sakramentalen Ursächlichkeit, sondern auch der sakramentalen Sinnbildlichkeit fruchtbar zu machen. Er gebraucht für res et sacramentum einfach die Bezeichnung „Das innere Sakrament" im Gegensatz zum äußeren Sakrament des äußeren Zeichens. „Das innere Sakrament ist die durch die äußere Bezeichnung unmittelbar bewirkte innere Bezeichnung des Menschen für die sakramentale Gnade und Heiligung" (Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium[2] [1940] 95 ff).

[13]) IIIq. 84 a. 1 ad 3. Über die mit dieser Auffassung verbundenen Schwierigkeiten vgl. B. Poschmann, Faszikel Buße und Letzte Ölung im Handbuch der Dogmengeschichte von M. Schmaus, J. Geiselmann, H. Rahner IV 3 (1950) 91. 939. — Manche wollen ein solches als res et sacramentum zu bestimmendes Etwas bei der Buße überhaupt nicht finden, andere sehen es in irgendeinem „ornatus animae", wieder andere wie de Lugo, Chr. Pesch (Praelect. dogm. VII[3] [1909] 174) in dem inneren „Seelenfrieden", M. J. Scheeben (Die Mysterien des Christentums, Ausgabe letzter Hand von J. Höfer [1941] 475) „in der richterlichen Aufhebung der unbezahlten Schuld im Sinne von ‚debitum satisfaciendi' als des Hindernisses der Gnade."

für eine sakramentale Wirksamkeit keinen Raum lasse. Die Lossprechung, könnte man meinen, ist doch nicht bloß das äußere Zeichen der kirchlichen Vergebung, sondern die Vergebung selbst. Indem die Kirche sie autoritativ ausspricht, bezeichnet sie nicht bloß ihre Versöhnung mit dem Sünder, sondern vollzieht sie auch in Wirklichkeit, insofern sie wieder in das normale Verhältnis zu ihm tritt. Wie soll da die Versöhnung mit der Kirche den Sinn jener übernatürlichen geistigen Realität haben, die der Begriff res et sacramentum besagt? Dies Bedenken würde indes nur dann berechtigt sein, wenn die Kirche in einer äußeren Rechtsgemeinschaft aufginge und als solche die Störung ihrer Ordnung durch sündige Glieder ebenso auf dem Wege äußerer Strafdisziplin erledigte, wie es der Staat gegenüber den Störern seiner Ordnung tut. In Wirklichkeit aber ist die Kirche doch wesentlich mehr. Sie ist der „Leib Christi", d. i. die lebendige Christusgemeinschaft und damit der ausschließliche Ort der Gnade, also eine wesentlich übernatürliche Größe. Aus diesem Grunde ist die Wiederversöhnung mit der Kirche oder, was dasselbe ist, die Wiederherstellung des rechten inneren Verhältnisses zu ihr Voraussetzung und Unterpfand der Verzeihung auch von Gott, das „pignus vitae", wie Cyprian sagt (Ep. 55,13). So stehen wir in der Tat vor einer wahrhaft übernatürlichen geistigen Wirkung, für die der Begriff res sacramenti zutreffend erscheint. Das äußere Bußgericht und die sich in ihm vollziehende äußere Rehabilitierung des Sünders ist Zeichen und Ursache für die Wiederherstellung des rechten inneren Verhältnisses zwischen ihm und der Kirche.

Ist so die Versöhung mit der Kirche res sacramenti, so ist sie anderseits wieder sacramentum, also Zeichen für die Versöhnung mit Gott. Die Kirche steht in der Mitte zwischen Gott und Mensch. Ihr Verhältnis zum Menschen wird wesentlich bestimmt durch sein Verhältnis zu Gott. Dadurch, daß er seine Pflicht gegen Gott verletzt, vergeht er sich auch gegen die Kirche, die als Leib Christi von ihren Gliedern ein christusförmiges, heiliges Leben fordern muß. Nur wenn der Sünder reumütig zu Gott zurückkehrt, kann daher auch die Kirche ihm von sich aus Verzeihung gewähren. Auf diese Weise steht die Versöhnung mit der Kirche in engster Beziehung zur Versöhnung mit Gott und ist so aufs beste zu deren sakramentaler Versinnbildung geeignet. Sie ist aber auch direkt auf die Versöhnung mit Gott hingeordnet. Gemäß Mt 18,18 und Jo 20,23 vergibt, wenn die Kirche vergibt, auch Gott,[14]) und deswegen ist die Versöhnung mit der Kirche ebenso wie Zeichen, so auch sakramentale Ursache der Versöhnung mit Gott. — Im übrigen entfernt sich die dargelegte Auffassung von res et sacramentum der Buße auch gar nicht so weit von der thomistischen Lehre. Denn die „paenitentia interior" und die Aussöhnung mit der Kirche sind eng miteinander verbunden. Seit Abaelard wurde es von den Scholastikern immer wieder betont, daß der Vorsatz zu beichten und sich damit der Schlüsselgewalt der Kirche zu unterstellen, in der echten Reue eingeschlossen sei, und umgekehrt haben wir soeben fest-

[14]) Dazu Fr. B. Xiberta, Clavis ecclesiae (Romae 1922) 13 ff. u. B. Poschmann, Paenitentia secunda (1940) 11 f. Zustimmend zu dieser Deutung der beiden Schrifttexte spricht sich M. Schmaus aus, der, vor allem bestimmt durch die Tradition, überhaupt unsere Auffassung von der Versöhnung mit der Kirche als unmittelbarer Wirkung des Bußsakraments in seine Dogmatik aufgenommen hat: Katholische Dogmatik III, 2 (1941) 387.

gestellt, daß die Versöhnung mit der Kirche nur unter der Voraussetzung echter Reue zu verwirklichen ist. Beides gehört zur unerläßlichen Disposition für die Begnadigung. Es handelt sich im Grunde genommen nur um eine Umstellung in der Struktur des Sakraments, indem die Wiederherstellung des Verhältnisses zur Kirche als formaler Faktor der Sündenvergebung in den Vordergrund gerückt wird, um sowohl der altchristlichen Tradition wie dem auch heute festgehaltenen richterlichen Charakter der Buße gerecht zu werden.

2.

Wenn man weiter fragt, auf welchem Wege die Versöhnung mit der Kirche die Gnade bewirkt, so gilt hier zunächst grundsätzlich dasselbe wie für die Wirksamkeit von res et sacramentum bei den anderen Sakramenten, also etwa des sakramentalen Charakters der Taufe. Es ist nicht so, als ob die so bezeichnete mittlere Stufe der Sakramentsverwirklichung ein neues Sakrament mit neuer Versinnbildung und neuer Wirkung darstellte neben dem sacramentum tantum, sondern sie besteht und wirkt nur zusammen mit diesem. Wie sie als innere, geistige Realität die Funktion des Bezeichnens nur mit Hilfe des äußeren Zeichens ausübt, so wirkt dieses auch weiter mit zur Hervorbringung der Gnade.[15]) Aus diesem Grunde kommen zur Erklärung der Wirksamkeit von res et sacramentum dieselben Theorien in Betracht wie für die Wirksamkeit der Sakramente überhaupt (physische, moralische, intentionale Wirkungsweise). Zum mindestens bewirkt daher die Versöhnung mit der Kirche als res et sacramentum der Buße einen Rechtstitel auf den Empfang der Gnade von Gott.

Bei der Eigenart des Bußsakraments dürfte indes über die Versöhnung mit der Kirche hinaus eine weitere eigene sakramentale Wirksamkeit überhaupt nicht notwendig sein, indem der Frieden mit Gott, die Gnade und Vergebung, in den Frieden mit der Kirche ohne weiteres eingeschlossen ist. Es ist das die altchristliche Vorstellung, wie sie besonders von Augustinus eindrucksvoll vertreten worden ist: Die Zugehörigkeit zur Kirche tilgt aus sich notwendig die Sünde, weil die Kirche den sie beseelenden Heiligen Geist auf all ihre Glieder ausströmen lasse, so daß die Aufnahme in die Kirche schlechterdings gleichbedeutend mit der Sündenvergebung ist.[16]) Das Bild vom Überfließen des Heiligen Geistes aus der kirchlichen Gemeinschaft in ihre einzelnen Glieder ist freilich recht vag und entbehrt der theologischen Bestimmtheit. Auch der Begriff der kirchlichen Gliedschaft bedarf einer engeren Fassung, indem nur die lebendige, nicht schon die äußere Gliedschaft der Kirche die Gnadengemeinschaft des Heiligen Geistes bedeutet. Doch mit der von Augustinus selbst stammenden und von der Scholastik übernommenen Präzisierung,

[15]) Vgl. Thomas IIIq 84 a. 1 ad 3: etiam in paenitentia est aliquid, quod est sacramentum tantum, scilicet actus exterius exercitus...; res autem et sacramentum est remissio peccati: quorum primum ... est causa secundi, primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii. Vgl. R. M. Schultes, Reue und Bußsakrament in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 21 (1907) 104 ff.

[16]) Vgl. In Io. tr. 121,4: Ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit, eorum autem, quae non sunt eorum participes, tenet. De bapt. 3, 18, 23: Pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata. C. Crescon. 2, 13, 16: quos civitas Dei recipiendo efficit peccata. Dazu B. Poschmann in: ZkTh 45 (1921) 414 ff.

daß die Gliedschaft der Kirche nicht bloß numero, sondern auch merito verwirklicht sein müsse (In Jo tr. 61,2), ist die Lehre in ihrem Kern durchaus berechtigt. Wir brauchen sie nur, um das zu erkennen, im Zusammenhang mit der Taufe zu betrachten, durch welche die Zugehörigkeit zur Kirche bewirkt wird.

Das Decretum pro Armenis erklärt von der Taufe, der vitae spiritualis ianua: Per ipsum (baptisma) membra Christi ac de corpore efficimur ecclesiae (Denz. 696). Die Taufe ist somit die Grundlage für die Gliedschaft am Leib der Kirche. Sie ist es aber nicht nur insofern, als sie dem Menschen die Tür zur Kirche öffnet und ihn erstmals in sie hereinführt. Durch den unauslöschlichen Charakter, den sie ihm aufdrückt, bleibt sie vielmehr auch für immer das Prinzip alles übernatürlichen Lebens, wie es einem Glied des Leibes Christi zukommt. Freilich vermag die Taufe die lebendige Gliedschaft nicht zu verbürgen, weil diese vom freien Willen abhängig ist. Aber soweit der Wille nicht ein unüberwindliches Hindernis setzt, wirkt sich der Taufcharakter auch in der Erzeugung und Erhaltung des übernatürlichen Lebens aus. Der Satz, daß das Sakrament non ponentibus obicem ex opere operato Gnade vermittelt, gilt nicht bloß vom äußeren, sondern auch vom „inneren" Sakrament. Thomas bezeichnet deswegen den Taufcharakter als die immediata causa disponens ad gratiam (Sent. IV q. 4 d. 3 a. 2 sol. 3) und vergleicht ihn mit der „Form", die jedes Ding bei seinem Entstehen empfängt und mit der sich ohne weiteres die entsprechende Wirksamkeit verbindet: Et similiter, quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata.[17]) Damit ist Gnade und Sündenvergebung geradezu als eine Art Formalwirkung des Taufcharakters hingestellt. Allgemein wird deswegen denn auch gelehrt, daß nach einem unwürdigen Empfang der Taufe die volle Wirkung des Sakraments in dem Augenblick eintritt, in dem das der Gnade entgegenstehende Hindernis der mangelnden Disposition beseitigt ist.

Nun wird allerdings diese Wirkung des Taufcharakters eingeschränkt auf die Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden, während die Tilgung der späteren Sünden Sache des Bußsakraments sei.[18]) Die Berechtigung dieser Einschränkung ist indes schwer einzusehen, wenn der Charakter wirklich das ist, als was Thomas ihn hinstellt. Als immediata causa disponens ad gratiam und sozusagen als formales Wirkprinzip für das Herbeiführen der Begnadigung muß er seine sündentilgende Kraft jederzeit entfalten, wo immer ihm die Sünde entgegentritt. Weil er von Natur zur Beseitigung der Sünde bestimmt ist, kann es in seinem Verhältnis zur Sünde grundsätzlich keinen Unterschied machen, ob die Sünde aus der Zeit vor der Taufe stammt oder aus der Zeit nach ihr. Darin liegt ja doch eben das Wesen des Charakters, daß er seine Wirkkraft immer behält. Und schließlich bestätigt auch Thomas selber, daß in dem Getauften, auch wenn er durch Todsünden Gnade und Liebe verliert, tamen adhuc spiritualis vita manet in radice sui, sc. in fidei sacramento (Sent. IV

[17]) IIIq. 69 a. 10 — Vgl. C. gent. IV 59: Item cum per generationem res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam.

[18]) Thomas, IIIq. 69 a. 10 ad 3: Effectus baptismi non est tollere peccata futura, sed praesentia vel praeterita.

d. 22 q. 2 a. 1 sol. 1). — Mit dieser Feststellung soll und darf selbstverständlich nicht die Notwendigkeit des Bußsakraments verdunkelt werden. Dieses behält vielmehr seine unerläßliche Bedeutung für den Nachlaß der nach der Taufe begangenen Sünden, insofern es durch seine nächste Formalwirkung, die Versöhnung des Sünders mit der Kirche, die Voraussetzung dafür schafft, daß der Taufcharakter seine sündentilgende Kraft auswirken kann. Das sei noch näher erläutert.

Der Unterschied zwischen Taufe und Bußsakrament ist darin begründet, daß die Sünde des Getauften eine wesentlich größere Bosheit in sich schließt als die Sünde des Nichtchristen.[19]) Weil der Mensch durch die Taufe dem Leib Christi eingegliedert und damit Kind Gottes geworden ist, ist seine Sünde nicht nur eine Beleidigung Gottes als des Schöpfers und höchsten Herrn, sondern darüber hinaus die Verletzung des Kindesverhältnisses zu ihm und damit auch ein Frevel gegen Christus, den Begründer des Kindschaftsverhältnisses, sowie gegen die Kirche Christi, der gegenüber der Getaufte die Verpflichtung übernommen hat, ein christusförmiges, heiliges Leben zu führen. Deswegen erscheint es durchaus angemessen, daß ihm die Sünde jetzt nicht mehr wie bei der Taufe schlechthin erlassen wird, sondern daß er, um Verzeihung zu erlangen, sie durch zeitliche Strafen „abbüßen", für sie Genugtuung leisten muß, wenn Gott ihm schon die ewige Strafe schenkt. Unter diesen Umständen muß er dann aber auch als Disposition zur Gnade nicht mehr bloß wie bei der Taufe aufrichtige Reue mitbringen, vielmehr ebenso auch den festen Willen, genugzutun, und zu der Genugtuung gehört in erster Linie die Unterwerfung unter das kirchliche Gericht als den gottbestellten Träger der Schlüsselgewalt. Wie der Sünder durch seinen Frevel gegen Gott und Christus auch die Kirche als den sichtbaren Leib Christi geschändet hat, so muß er auch sein Verhältnis zur Kirche erst wieder in Ordnung bringen, um die Versöhnung mit Gott zu erreichen. So ist es von Christus, der damit für die Ehre seiner Kirche vorgesorgt hat, angeordnet, ist aber auch innerlich begründet in der Heilsökonomie. Gnade und Vergebung gibt es nur durch Christus, und zu Christus führt der Weg nur über die Kirche. Ohne Frieden mit der Kirche kein Friede mit Gott. Nur wenn der sündige Mensch sich dem richterlichen Urteil der Kirche beugt, erfüllt er die Vorbedingung zur göttlichen Vergebung oder, was dasselbe besagt, ist er zum Empfang der Gnade disponiert. Das Nichtbemühen um die kirchliche Vergebung stellt für die Gnade ebenso ein „Hindernis" dar wie der Mangel an Reue. Ist aber das Hindernis nach der einen wie nach der anderen Seite behoben, dann steht nichts im Wege, daß nunmehr der Taufcharakter seine sündentilgende Kraft betätigt. Da nun jeder Christ im Besitz des Taufcharakters ist, so hat tatsächlich die aufrichtige, d. i. mit echter Reue verbundene Aussöhnung mit der Kirche stets ohne weiteres den Sündennachlaß durch Gott im Gefolge, so daß der augustinische Satz „Pax ecclesiae dimittit peccata" zu recht besteht.

Man könnte vielleicht das Bedenken haben, ob mit dieser Auffassung nicht die Selbständigkeit des Bußsakraments gefährdet werde, indem seine letzte Wirkung auf den Taufcharakter gegründet wird. Demgegen-

[19]) Trid. S. 14 c. 8 (Denz. 904).

über ist zunächst festzustellen, daß die Eigenart der Buße als eines besonderen, von der Taufe verschiedenen Sakraments im Sinne des Tridentinums (Denz. 895) voll gewahrt bleibt, nicht nur in bezug auf das äußere Zeichen, sondern auch in bezug auf die Wirkung, insofern bei der Taufe eine plena et integra peccatorum omnium remissio rein aus Gnade gewährt wird, bei der Buße dagegen die zeitliche Strafe für die Sünden vom Menschen selbst abgetragen werden muß. In einem Abhängigkeitsverhältnis zur Taufe steht die Buße allerdings. Doch trifft das im Grunde bei allen Sakramenten zu, indem alle in ihrer Wirkkraft auf die Glieder Christi beschränkt sind, diese Gliedschaft aber auf dem Taufcharakter fußt. Wenn bei der Buße die Abhängigkeit darüber hinaus sich noch darin äußert, daß sie ihre letzte Wirkung, die Vergebung der Sünden bei Gott, direkt durch den Taufcharakter erreicht, dann liegt das in der Natur der Sache begründet.[20]) Die Buße ist ihrer Bestimmung nach eine Art Ergänzung der Taufe. An sich, wenn er dem Taufideal entsprechend lebte, würde der Christ, wie die alte Kirche es auch praktisch betonte, der Buße gar nicht bedürfen.[21]) Sie ist nur dazu da, die Verletzung des Taufsiegels und die damit gegebene Unterbindung des Gnadenlebens zu beseitigen.[22]) Mit der Wiederbelebung des Taufcharakters, die sie, mit der Scholastik zu reden, als removens prohibens herbeiführt, hat sie ihr Ziel erreicht. An ihrer Bedeutung und Heilsnotwendigkeit wird dadurch, daß sie in ihrer Wirksamkeit einmündet in die Kraft der Taufe, nichts geändert.

Mit allem Nachdruck hat Augustinus den Gedanken, daß die Taufe die Grundlage auch für die Vergebung späterer Sünden sei, geltend gemacht. So ist nach ihm das Pauluswort Eph 5,25 ff. in dem Sinne zu verstehen, „daß durch das Bad der Wiedergeburt und das Wort der Heiligung omnia prorsus mala hominum regeneratorum mundentur atque sanentur: nicht bloß die Sünden, die in ihrer Gesamtheit jetzt in der Taufe nachgelassen werden, vielmehr auch die, welche nachher aus menschlicher Unwissenheit und Schwachheit begangen werden. Nicht als ob die Taufe so oft zu wiederholen wäre, als gesündigt wird, „sed quia ipso, quod semel datur, fit, ut non solum antea, verum etiam postea quorumlibet peccatorum venia fidelibus impetretur. Quid enim prodesset vel ante baptismum paenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi praecederet?“ (De nupt. et conc. 1,33,38). Die Buße der Getauften, sagt er ein andermal, wird besser als Heilung denn als Erneuerung bezeichnet, quia renovatio in baptismate est. Ubi quidem operatur paenitentia, sed tamquam in fundamento (Ep. ad Rom. inch. expos. 19). Und wiederum: Quidquid ab eis, qui post acceptum baptismum hic vivunt, infirmitate humana contrahitur quarumcumque culparum, propter ipsum lavacrum dimittitur. Neque enim aliquid prodest non baptizato dicere: Dimitte nobis debita nostra. Der Grund: Non autem iustificat nisi corpus suum, quod est ecclesia (Ep. 185,39.40). — Die spätere Sakramentstheologie

[20]) Noch größer erscheint übrigens die Abhängigkeit des Ehesakraments von der Taufe. Lediglich durch den Taufcharakter der Nupturienten wird der Ehevertrag zum Sakrament. Vgl. CIC can. 1012.

[21]) Vgl. Augustinus, Serm. 352,3—8; De symb. 7,15.

[22]) Vgl. die altchristliche Vorstellung bei Hermas, Sim. VIII 6, 3, wonach die Christen, „die das Siegel empfangen, es aber zerbrochen und nicht bewahrt haben“, auf Grund ihrer Buße nochmals das Siegel vom Bußengel empfangen.

mit ihrer mehr oder weniger ausschließlichen Behandlung der einzelnen Sakramente für sich hat leider diesen grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Buße und Taufe aus dem Auge verloren. Unter den neueren Theologen haben ihn, soweit ich sehe, H. Oswald und M. J. Scheeben wieder deutlich herausgestellt.[23])

3.

Doch wie man auch immer über die Frage denken mag: ob man die letzte Ursache der Sündenvergebung in der Wiederbelebung des Taufcharakters findet oder unmittelbar in der als res et sacramentum weiterwirkenden Kraft des Bußsakraments selbst, jedenfalls dürfte mit unserer Erörterung nunmehr erwiesen sein, daß die These von der Versöhnung mit der Kirche als der nächsten Wirkung des Bußsakraments sich ganz naturgemäß in die Struktur dieses Sakraments einfügt. Ja, wir dürfen noch mehr sagen: Sie erst wahrt dem Sakrament seine volle Bedeutung auch für den Fall, daß der Büßer vollkommene Reue hat und daraufhin schon vor dem Empfang des Sakraments die Gnade erhält, und nicht bloß gegenüber solchen, die mit nur unvollkommener Reue beichten.[24]) Denn geht die göttliche Vergebung notwendig über die Versöhnung mit der Kirche, dann kann auch die vollkommenste Reue die göttliche Vergebung nicht aus sich bewirken, sondern nur zusammen mit der Kraft der kirchlichen Verzeihung. Auch wenn die göttliche Vergebung bereits vor dem wirklichen Empfang des Sakraments eintritt, so ist es doch das Verlangen nach dem Sakrament und damit nach der kirchlichen Vergebung, was die Reue zur sündentilgenden Wirkung befähigt. In dem votum sacramenti wirkt auch schon die Kraft des Sakraments, wie Thomas nachdrücklichst betont.[25]) Das votum ist nicht nur condicio sine qua non der Sündenvergebung, notwendig nicht bloß aus dem äußeren Grunde, um das von Christus eingesetzte Sakrament nicht auszuschalten; es übt vielmehr wahren ursächlichen Einfluß aus.[26]) Gott sieht den Willen für die Tat an, sieht in dem Verlangen, sich der Schlüsselgewalt zu unterwerfen, die Versöhnung mit der Kirche bereits gegeben, so daß bei vollkommener Reue

[23]) Oswald, Die dogm. Lehre von den Sakramenten II[5] (1894) 11 ff.; 310 ff. Scheeben, Die Mysterien des Christentums (Ausgabe letzter Hand 1941) 475, schreibt bei der Darlegung der „inneren Struktur der einzelnen Sakramente und deren Verhältnis zueinander" ganz in unserem Sinne: Res et sacramentum bei der Buße besteht „nicht in der Kollation eines neuen Titels auf die Gnade, sondern in der Vernichtung des Gegentitels und in dem damit gegebenen Wiederaufbau des bestehenden Titels, wodurch jedoch die Mitteilung der Gnade ebensogut vermittelt wird, als wenn ein neuer Titel übertragen würde. Die Aufhebung der Schuld sowohl als die Wiederkehr der Gnade wurzelt hier in dem Charakter des Gliedes Christi". Vorher ist gesagt, daß „die Mitgliedschaft des Leibes Christi in dem Taufcharakter enthalten" ist (474).

[24]) Vgl. B. Poschmann, Faszikel Buße und Letzte Ölung 111.

[25]) IIIq. 84 a. 5.

[26]) Das Tridentinum sagt von der Versöhnung mit Gott auf Grund der vollkommenen Reue: ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Dazu stellt P. Galtier, De paenitentia (Paris 1931) 42, fest: reconciliationem ascribi quidem complexui materiali contritionis et voti, at neutiquam innui vim reconciliativam inesse contritioni ratione voti per seipsum formaliter influentis (von mir gespérrt). Das ist an sich richtig. Das Konzil hat nicht die Absicht, mit jenem Satze zu lehren, daß die versöhnende Kraft der vollkommenen Reue formaliter dem votum zuzuschreiben sei. Aber erst recht ist aus dem Satz nichts für die gegenteilige Auffassung zu entnehmen.

das Sakrament schon wirksam wird, ehe es in seiner physischen Konstitution da ist. Wenn es auch nicht die eigentliche sakramentale Wirksamkeit in Weise einer Instrumentalursache ist, so kommt das Sakrament doch wenigstens mit seiner moralischen Kraft zur Geltung. Es behält also seine Bedeutung in jedem Falle und ist nicht bloß sozusagen ein Notbehelf als Kompensation für das Defizit der vollkommenen Reue.

Nun könnte man einwenden, daß doch auch Thomas die innere Notwendigkeit des Bußsakraments trotz des Vorhandenseins vollkommener Reue lehrt, obwohl er die Versöhnung mit der Kirche keineswegs als Formalwirkung des Sakraments betrachtet. Für ihn ist das Sakrament unerläßlich, um die Verbindung mit dem Leiden Christi als der letzten Verdienst- und Wirkursache des Sündennachlasses herzustellen, ohne die jedes menschliche Bemühen fruchtlos ist (III q. 62 a. 5). So unbestreitbar indes die Notwendigkeit dieser Verbindung ist, so ist doch nicht ersichtlich, daß sie notwendig durch das Sakrament bewirkt werden müßte. Thomas selbst gibt zu, daß das Sakrament erst in zweiter Linie dafür in Frage kommt. Die Hauptrolle fällt dem Glauben zu, das Sakrament dient der äußeren Sichtbarmachung der inneren Verbindung.[27]) Die äußere Wirksamkeit kann aber das Sakrament naturgemäß nur in seinem wirklichen Vollzug entfalten, nicht, wenn es bloß dem Verlangen nach da ist. In diesem letzten Fall wird die Verbindung mit dem Leiden Christi allein durch den Glauben hergestellt. Ist dem aber so, dann kann nicht mehr aufrechterhalten werden, daß das Sakrament auch bei vollkommener Reue formaliter die Sündenvergebung bewirke. Die Notwendigkeit des votum sacramenti kann sich dann, wie viele Theologen tatsächlich gegen Thomas lehren, nur auf das äußere Gebot gründen. Die Verbindung mit Christus durch den Glauben war zudem auch schon im Alten Bunde selbstverständliche Voraussetzung der Sündenvergebung. Und wenn es damals eine Verbindung mit Christus durch den Glauben ohne Vermittlung des Sakraments gab, warum sollte sie dann nicht auch im Neuen Bund möglich sein? Unter diesen Umständen erscheint die thomistische Begründung für die innere Notwendigkeit des Sakraments auch bei vollkommener Reue nicht ausreichend. Anders bei unserer Auffassung, wo außer der Verbindung mit Christus noch der Friede mit der Kirche als Voraussetzung der Sündenvergebung gefordert wird und dieser Friede mit der Kirche die spezifische Wirkung des Bußsakraments darstellt.

Indem unsere Theorie, daß die nächste Wirkung des Bußsakraments die Versöhnung mit der Kirche ist, die Sakramentsqualität des Bußverfahrens voll bestehen läßt, entfällt von selbst ein Bedenken, das man im Hinblick auf den Spender des Sakraments erheben könnte. Wenn das nächste Ziel der Buße die kirchliche Vergebung als Abschluß des kirchlichen Gerichtsverfahrens sein soll, dann könnte es scheinen, als ob für den Spender der Buße lediglich die jurisdiktionelle Bevollmächtigung erforderlich wäre, kraft derer er das Richteramt im Namen der Kirche ausübte. Warum wird dann noch die potestas ordinis als unerläßlich ver-

[27]) IIIq. 62 a. 6: Virtus passionis copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen; nam continuatio, quae est per fidem, fit per actum animae, continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. IIIq. 61 a. 4: Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem, qua iustificatur homo.

langt und was bleibt ihr für eine Bedeutung?[28]) Die potestas iurisdictionis würde in der Tat dann ausreichen, wenn sich die kirchliche Vergebung auf die Wiederherstellung des ordnungsgemäßen rechtlichen Verhältnisses des Sünders zur Kirche beschränkte. Die Wiederaufnahme eines Exkommunizierten z. B. kann auch von einem nichtpriesterlichen Jurisdiktionsträger vorgenommen werden. Doch die Regelung der rechtlichen Stellung erschöpft eben keineswegs den Sinn des christlichen Bußverfahrens. Seine eigentliche Bedeutung erhält es ja erst durch die ihm eignende sakramentale Kraft. Die jurisdiktionelle Gewährung des „Friedens" mit der Kirche ist nur die Instrumentalursache für die Gnadenwirkung, daß der Mensch erneut auch innerlich der Kirche als dem Leib Christi eingegliedert wird und dadurch Verzeihung auch von Gott erlangt. Insofern nun aber so das Bußgericht zugleich eine sakramentale Funktion ist, verlangt es von seinem minister mit dem gleichen Grund wie andere Sakramente den priesterlichen Charakter.

Von dem gleichen Gesichtspunkt aus löst sich eine andere scheinbare Schwierigkeit, als ob nämlich das Bußsakrament entgegen der Lehre des Tridentinums (Denz. 899. 917)) nur bei Todsünden, nicht aber auch bei läßlichen Sünden als Heilmittel in Betracht käme, wenn seine unmittelbare Wirkung die Versöhnung mit der Kirche sei. Die Schwierigkeit drängt sich insbesondere bei der altchristlichen Form der Buße auf, wo die Rekonziliation eine eigentliche Wiederaufnahme in die Kirche, die Aufhebung der Exkommunikation darstellte. Eine Wiederaufnahme in diesem Sinne kann doch nur statthaben, wenn ein schweres Vergehen vorausgegangen ist, das den Ausschluß des Sünders aus der Kirche zur Folge gehabt hat.[29]) Die alte Kirche hatte dann auch in der Tat den Standpunkt, daß das Bußsakrament nur für die Todsünde bestimmt sei. Doch führte die Schwierigkeit, Todsünden und läßliche Sünden zu unterscheiden, von selbst dazu, daß ängstlich gewissenhafte Gläubige auch wegen leichterer Verfehlungen um die Gewährung der kirchlichen Buße baten und die mit ihr verbundene Exkommunikation freiwillig auf sich nahmen.[30]) Seit dem 5. Jahrhundert wurde es üblich, daß als Vorbereitung auf den Tod alle die Buße empfingen,[31]) und zwar auch mit ausdrücklicher Exkommunikation und Rekonziliation. Mit dem Aufkommen der Privatbuße wurde die Übung, auch die leichteren Vergehen zu beichten, allgemeiner, zumal nach der Einführung der allgemeinen Beichtpflicht.[32]) Bezeichnenderweise verzichtete man dabei in den Fällen, wo keine Todsünde gebeichtet wurde, anfänglich darauf, dem Beichtenden die Rekonziliation zu erteilen, begnügte sich vielmehr damit, ihnen die Buße aufzuerlegen und die für die Bußauflage im Ritual vorgesehenen Gebete über sie zu verrichten.[33]) Seit dem 10. Jahrhundert aber wurde die Rekonziliation für alle Beichtenden vorgeschrieben,[34]) weil die Kirche praktisch bei den Durchschnitts-

[28]) Die Frage wird z. B. gestellt von O. Perler: Divus Thomas (Freiburg) 19 (1941) in der kritischen Würdigung meiner „Paenitentia secunda".
[29]) Vgl. ebenfalls O. Perler, ebd.
[30]) Vgl. Cyprian, De laps. 28.
[31]) B. Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (1928) 85.
[32]) Derselbe, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (1930) 172 ff.
[33]) J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten (1932) 157. 267.
[34]) B. Poschmann, Faszikel Buße und Letzte Ölung 77.

christen mit schweren Sünden rechnen mußte und weil zudem die ursprüngliche Idee der Rekonziliation als Aufhebung der Exkommunikation in Vergessenheit geraten war, so daß man auch in der Rekonziliation von Büßern mit nur leichten Sünden keine Schwierigkeit mehr empfand.

Die altchristliche Exkommunikationsbuße mit der ihr entsprechenden Auffassung der Rekonziliation stellt indes auch dann, wenn wir die nächste Wirkung des Bußsakraments in der Versöhnung mit der Kirche sehen, keineswegs die wesentliche Form des Sakraments dar, sondern ist nur seine zeitbedingte Gestaltung. Man beurteilte den Rückfall des getauften Sünders so streng, daß man ihn nicht mehr für würdig hielt, auch nur äußerlich der Kirche anzugehören, und ihn verpflichtete, sich auch bei geheim gebliebenen schweren Vergehen freiwillig zur Buße und Übernahme der Exkommunikation zu stellen. So verständlich diese aus tiefstem Glauben geborene Haltung ist als Bekundung des heiligen Selbstbewußtseins der Kirche, so liegt eine dogmatische Notwendigkeit für die Exkommunikation nicht vor. Die Todsünde schließt aus von der inneren Gnadengemeinschaft der Kirche, aber nicht von ihrer äußeren Gemeinschaft. Der Ausschluß aus dieser war nur eine disziplinäre Maßnahme, und nur von einer gewissen Unklarheit des Kirchenbegriffs her ist es zu verstehen, wenn mitunter die Exkommunikation als direkte Wirkung der Sünde hingestellt wurde, ohne zwischen innerer und äußerer Trennung einen Unterschied zu machen,[35]) so daß die kirchliche Verhängung der Exkommunikation lediglich als amtliche Bekundung eines schon vorher eingetretenen Tatbestandes erscheint. Unter diesen Umständen blieb dann aber auch — dogmatisch gesehen — für die Entwicklung des Bußverfahrens der Weg frei, auf die äußere Exkommunikation überhaupt zu verzichten und das nächste Ziel der Buße von vornherein in der Wiederherstellung des inneren Verhältnisses des Sünders zur Kirche zu sehen. Reconciliatio besagt an sich Wiederherstellung, Versöhnung; den Sinn von Wiederaufnahme hat es nur im Hinblick auf die besondere Art, in der sich bei der altchristlichen Buße die Versöhnung vollzog. Die Versöhnung mit der Kirche, die durch die Sünde mitbeleidigt worden ist, behält deswegen durchaus ihre dogmatische Bedeutung, auch wenn sie nicht mehr in der Form der äußeren Wiedervereinigung vor sich geht.

Ist dem aber so, dann ist auch nicht einzusehen, warum die Versöhnung mit der Kirche nicht auch als sakramentales Mittel zur Tilgung leichterer Sünden dienen sollte. Gewiß wird durch die läßliche Sünde das Freundschaftsverhältnis zur Kirche nicht aufgehoben, aber das gleiche trifft ja auch zu in bezug auf das Verhältnis zu Gott. Trotzdem bleibt die läßliche Sünde eine Beleidigung Gottes und ebenso dementsprechend eine Beleidigung der Kirche, insofern der Christ auch als Glied der Kirche zur Meidung aller Sünden verpflichtet ist. Deswegen ist eine Genugtuung gegenüber der Kirche und eine Versöhnung mit ihr nach jeder Sünde jedenfalls angebracht, wenn auch zur göttlichen Verzeihung nicht

[35]) Vgl. Augustinus, De civ. Dei 20,9,2: nec aliquid prodesset ad eius (sc. ecclesia) baptismum in periculis currere, ne sine illo finiatur haec vita, nec ad reconciliationem, si forte per paenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est. Die separatio kann danach verursacht sein durch die mit einer formellen Exkommunikation verbundenen paenitentia, aber auch schon „durch das schlechte Gewissen", d. i. durch die Sünde als solche.

erfordert, wie ja nach dem Dogma der Empfang des Bußsakraments überhaupt nicht notwendig dazu ist. Der Gedanke, durch die Versöhnung mit der Kirche am ehesten die Versöhnung mit Gott zu erreichen, hat doch beim besten Willen nichts Befremdliches, wo die sakramentale Gnadenvermittlung der Kirche ohnehin in Anspruch genommen wird.[36])

Johannes Morinus führt in der Vorrede zu seinem klassischen Werk über die Buße unter den vier Hauptpunkten, die er vor allem geschichtlich begründen will, zuletzt den Satz auf, daß die im christlichen Altertum auferlegten Bußen nicht bloß den Charakter bürgerlicher, disziplinärer Strafen gehabt und daß sie in erster Linie als Genugtuung für Gott und nicht nur für die Kirche gegolten haben.[37]) Es war ihm in der Tat ein leichtes, mit einer erdrückenden Fülle von Material nachzuweisen, daß man als Ziel und letzte Wirkung der kirchlichen Buße von Anfang an die Vergebung der Sünde durch Gott angesehen hat. Die Feststellung ändert indes nichts daran, daß das Bußsakrament trotzdem ein primär kirchliches Verfahren ist. Wenn dieser Sachverhalt durch die geschichtliche Entwicklung, die das Bußwesen genommen hat, sowie durch das naheliegende Bedürfnis, vor allem die jenseitige Wirkung des Sakraments zu betonen, zum Schaden des rechten Verständnisses mit der Zeit immer mehr verdunkelt worden ist, so muß er wieder zur Anerkennung gebracht werden. Man darf über der letzten Wirkung des Sakraments nicht die erste, über der „res sacramenti" nicht das „sacramentum" selbst vergessen. Erst die Vergebung durch die Kirche hat kraft der Sakramentsqualität des kirchlichen Gerichts die Vergebung Gottes im Sinne des Nachlasses der Schuld und ewigen Strafe sowie einer angemessenen Minderung der zeitlichen Strafe zur Folge.

Diese Auffassung von der Struktur des Bußsakraments hat einmal den Vorzug, daß sie in vollem Einklang steht mit der von der Geschichte bezeugten Gestaltung der altchristlichen Buße, deren Einbeziehung in die übliche Betrachtungsweise Schwierigkeiten macht. Sodann aber wird sie, weit entfernt, eine Abschwächung des Dogmas darzustellen, umgekehrt ihm erst voll gerecht. Nur bei ihr gestaltet sich die Buße, wie gezeigt, zu einem wirklich richterlichen Verfahren, zu dem neben der potestas ordinis noch eine besondere potestas iurisdictionis notwendig ist, und nur bei ihr erscheint die Sündenvergebung immer eindeutig als Frucht des Sakraments, auch dann, wenn vollkommene Reue seinem Empfang vorausgeht.

Was die Theorie besonders kennzeichnet, ist die Bedeutung, die sie der Kirche zuweist, und zwar nicht nur in ihrer Eigenschaft als sakramentales Organ der Gottheit, sondern auch in ihrem Eigenwert als Heilsgemeinschaft. Cyprians Satz: Extra ecclesiam salus non est, gilt nicht allein im Hinblick auf die schuldhaft außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche Stehenden. Er gilt ebenso für alle jene, die innerhalb dieser äußeren Gemeinschaft durch eine Todsünde das sie innerlich mit der Kirche verknüpfende Band der Gnade zerschnitten haben. Dieses Band muß daher erst wieder neu geknüpft, die Versöhnung mit der

[36]) B. Bauer sieht deswegen nicht mit Unrecht gerade in der Wiedergutmachung gegenüber der auch durch die läßliche Sünde geschädigten Kirche einen besonderen Rechtstitel für die Beicht läßlicher Sünden (Die Beicht der läßlichen Sünden, in Theologie und Seelsorge 1943, 76. 78—80).

[37]) Commentarius hist. de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae (1651).

Kirche erst wieder herbeigeführt werden, um die Versöhnung auch mit Gott zu erlangen. Sündennachlaß ohne die Kirche ist schlechterdings ausgeschlossen, und umgekehrt: jeder, der lebendiges Glied der Kirche ist, ist damit auch persönlich geheiligt. Deswegen ist es von selbst gegeben, daß der Sünder erst Frieden mit der Kirche machen muß, um sich ihrer Vermittlung bei Gott zu bedienen. Auch die Kirche, die Treuhänderin des Getauften vor Gott, darf für sich Sühne verlangen, wenn das Taufsiegel leichtfertig gebrochen und das Gliedschaftsverhältnis zu ihr mit Füßen getreten wird. Augustinus stellt in diesem Sinne schlechterdings als Zweck der kirchlichen Bußsatzungen hin: ut fiat satis etiam ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata; extra eam quippe non remittuntur (Enchir. 17,65). Noch weiter geht Bonaventura, wenn er direkt von der Beichte sagt: confessio ad hoc directe instituta est, ut homo reconcilietur ecclesiae et ostendatur reconciliatus a Deo (Sent. IV d. 17 p. 3 a. 2 fundam. 2). Er verkennt damit allerdings mit dem Großteil der zeitgenössischen Theologen die sakramentale Hauptwirkung von Beichte und Absolution. Doch die Feststellung, daß Christus das Bußsakrament in forma iudicii in erster Linie aus dem Grunde eingesetzt habe, weil der sündige Christ nicht nur Gott, sondern auch der Kirche Genugtuung schulde, bleibt in vollem Sinne zu Recht bestehen, auch nachdem die Lehre des seraphischen Heiligen in bezug auf die Wirkung der Absolution die notwendige Korrektur erfahren hat. Weil der getaufte Sünder nicht nur Gott beleidigt, vielmehr auch damnificat eius ecclesiam (Sent. IV d. 15 p. 2 a. 1 q. 2), genügt für ihn zur Erlangung der Verzeihung bei Gott nicht mehr wie in der Zeit vor Christus die persönliche Bußbemühung mit Reue und Bußwerken — das „Bußsakrament" im natürlichen und im mosaischen Gesetz (Sent. IV d. 22 a. 2 q. 1) —, sondern er muß sich dem Gericht der Kirche unterwerfen, durch das dann freilich auch noch eine Reihe anderer heilsamer Wirkungen erzielt wird, um die Versöhnung mit Gott vollkommen zu gestalten. Der bei Bonaventura noch so lebendige Gedanke hat seine objektive Berechtigung nicht dadurch eingebüßt, daß die Theologie der Folgezeit ihn aus dem Auge verlor, weil ihr Blick zu einseitig auf dem allgemeinen Sakramentsschema — äußeres Zeichen, innere Gnadenwirkung — haftete und die Eigenart des Bußsakraments als eines kirchlichen Strafverfahrens nicht genügend berücksichtige. Die Versöhnung mit der Kirche ist gewiß nicht finis ultimus, wohl aber finis proximus des Bußsakraments, nicht res sacramenti, aber res et sacramentum. Der Büßer muß zur Wiedererlangung der Gnade denselben Weg zurückgehen, auf dem die Gnade zum erstenmal zu ihm gelangt ist. Die Gnade hat den Weg von Gott über Christus und die Kirche genommen, und dementsprechend muß die Buße über die Kirche zu Christus und Gott zurückführen.

Theologie der Geschichte

Von Hans Urs von Balthasar, Basel

(2. Teil*)

3. Christus als Norm der Geschichte

Das Faktum, daß Christus durch seine Rekapitulation der Geschichte zu deren Norm wird, ist eben entwickelt worden. Es bleiben aber noch schwierige Fragen zu klären, auf welche Weise er zu dieser Norm werden kann. Es genügt dazu nicht, daß er selber eine zeitliche und geschichtliche Existenz geführt und in ihr den Willen des Vaters vollkommen erfüllt hat. Denn so betrachtet, ist sein Leben noch immer ein einzelnes Leben neben anderen. Solange es aber nichts anderes ist, kann es, auch bei höchster Vollkommenheit, für die anderen Leben vor und nach ihm nichts weiter sein als ein (vielleicht unerreichbares) moralisches Vorbild. Um zu einer inneren Norm jedes Lebens zu werden und es in ontischer Weise zu normieren, bedarf es weiterer Bestimmungen, die zunächst die Realität Christi betreffen (davon wird zunächst die Rede sein), die sodann die Realität der übrigen Geschichte modifizieren (davon wird im letzten Kapitel gehandelt werden).

Zunächst geht es also darum, zu zeigen, auf welche Weise die individuelle geschichtliche Existenz Christi so universalisiert werden kann, daß sie als unmittelbare Norm jeder geschichtlich-individuellen Existenz gelten kann. Die Tat der Universalisierung ist in ausgesprochener Weise eine Tat des Heiligen Geistes. Der Geist ist es, der „euch in alle Wahrheit einführen wird. Er wird nicht aus sich selber reden. Er wird reden, was er hört . . . Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch künden“ (Joh 16,13—14). Er ist es, der die Geschichte und das Antlitz sowohl der Kirche wie des einzelnen Glaubenden prägt, indem er das Leben Jesu auslegt, ihm die Gestalt einer jetzt gültigen Norm verleiht. Er erläßt damit nicht noch einmal eine neue Offenbarung, er erschließt vielmehr die ganze Tiefe der schon ergangenen Offenbarung und gibt ihr damit eine für die Welt ganz neue Dimension: die vollkommene Aktualität in jedem Augenblick der Geschichte.

Diese Abhebung eines Teils der Geschichte mit dem Zweck, ihn zu einer Allgeschichtlichkeit zu erheben, enthält in sich verschiedene Momente, die zwar alle mit dem Geist zusammenhängen, aber voneinander unterscheidbar sind. Ein erstes Moment betrifft die Wirkung des Geistes am menschgewordenen Sohn selbst, wie sie beispielhaft sichtbar wird in den vierzig Tagen nach der Auferstehung. Ein zweites Moment zeigt die Wirkung des Geistes, sofern er den so gewandelten Christus auf die geschichtliche Kirche jedes Zeitalters bezieht, eine Wirkung, die sich beispielhaft ausdrückt in den Sakramenten und zuhöchst in der Eucharistie. Ein drittes Moment vollendet diese Beziehung durch die Schaffung der kirchlichen und persönlichen Sendungen, als Anwendungen des Lebens Christi auf alles kirchliche und christliche Leben. Bevor man in die getrennte Betrachtung dieser drei

*) 1. Teil siehe MThZ I 2,16—34.

Momente übergeht, ist es wichtig, ihren inneren Zusammenhang, ihre Einheit und Zusammengehörigkeit festzustellen. Wenn das erste und dritte Moment vorwiegend personal sind (das eine in Christus, das andere im Christen), das zweite dagegen vorwiegend ontisch-sakramental, so muß von vornherein die Verflochtenheit beider Aspekte gesehen werden: es gibt keine Anwendung des Personalen Christi auf das Personale des einzelnen Christen außer in einem engeren oder weiteren Zusammenhang mit dem Kirchlich-Sakramentalen, scheinbar Unpersönlichen. Es gibt aber auch kein Sakramentales, das nicht im tiefsten eingebettet wäre ins Personale, nicht Vermittlung wäre zwischen dem Personalen Christi und Personalen des Christen, das darum nicht personal-geschichtliche Gnaden vermitteln und Situationen herstellen würde.

1. Die vierzig Tage des Auferstandenen gehören sowohl zu seiner irdischen wie zu seiner ewigen Zeit. Sie sind ein Stück Evangelium, Fortsetzung seines bisherigen Umgangs mit seinen Jüngern, Zerstörung und Niederlegung jeder entfremdenden Distanz und Schranke zwischen ihnen, erneute Intimität mit ihnen auf der Basis ihrer Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, in der Selbstverständlichkeit menschlichen Sich-begegnens, Sich-sehens und -hörens, Miteinander-essens, Einander-berührens. Alles, was die bestürzten Jünger zunächst an ein „Geistersehen" gemahnt, wird sanft und wie mit leisem Lächeln beiseitegeschoben: „Seht meine Hände und meine Füße: daß ich es wirklich selber bin. Betastet mich und schaut her, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr doch seht, daß ich sie habe." (Lk 24,39.) Und als ob das noch nicht genügte, geht er weiter: „Und da sie es noch immer nicht fassen konnten vor Freude und Staunen, sagte er zu ihnen: Habt ihr etwas zu essen hier? Sie setzten ihm ein Stück gebackenen Fisch und eine Honigscheibe vor. Er nahm davon und aß es vor ihren Augen, und gab ihnen, was davon übrig war." (24,41—43.) Und die gleiche ostentative Umständlichkeit beim ungläubigen Thomas (Joh 20,24 f), und wiederum in dem gemeinsamen Mahl am See Tiberias (Joh 21,8—14), dieselbe unmittelbare Sinnlichkeit im Anhauchen der Apostel, das sie als fühlbares Blasen und Getroffenwerden empfinden. In alldem ist die Gleichzeitigkeit des Auferstandenen und seiner apostolischen Zeugen aufs unmißverständlichste kundgetan. Wenn Jesus kein Geist ist, sondern Fleisch und Knochen hat, die man berühren kann, wenn er vom gleichen Fisch und Honig und Brot ißt, wie die Jünger, dann ist auch seine Zeit keine Geisterzeit, keine bloß phänomenale Zeit, sondern so echte und wahrhafte Zeit, wie sie echter und wahrer nicht gedacht werden kann. Daß sie zugleich seine ewige Zeit ist, ändert nichts daran. Es könnte nur im Vorurteil eines Philosophen etwas daran ändern, der sich in den Kopf gesetzt hätte, daß Zeitlichkeit und Ewigkeit nicht kompatibel sind, daß ein Ewiges nicht von allen positiven Eigenschaften der Zeit berührt, ja mit ihnen behaftet sein kann — auch wenn es der Zeit nicht „unterworfen" ist, von ihr nicht gemessen wird. Solche Vorurteile werden durch das Schauen, Tasten, Hören, Schmecken und Getroffenwerden zerstört. Die erste, durch keine spätere zu erschütternde Aussage über die Zeit des Auferstandenen ist, daß seine Zeit unserer Zeit nicht entrückt ist, vielmehr in der selbstverständlichen Kontinuität mit ihr steht. Auch wenn sie in ihr nicht aufgeht. Besonders ergreifend ist die echte Zeitlichkeit des Herrn in der Emmausszene, in welcher die gemeinsame Wanderung und das unterwegs geführte Gespräch das Nacheinander und die historische Kontinuität der Ereignisse unterstreicht. Da „die Augen" der Jünger „gehalten" sind, so daß sie ihn nicht erkennen, das Ewigkeitsmoment also gleichsam abgeblendet ist, ist die Szene fast einer Szene aus dem früheren Leben des Herrn vergleichbar. Unmöglich, die Kontinuität, die Mitzeitlich-

keit, dieses Hin und Her von Wort und Gegenwort auf einer Vortäuschung aufruhen zu lassen. Es ist nicht nur die Beziehung eines „Nunc stans" zu den sich folgenden Augenblicken einer beweglichen Zeit. Es ist ein Mitgehen, ein Begleiten, ein Folgen des Ewigen innerhalb der Zeit. Zwischen Zeit und Ewigkeit geschieht Wirkung und Gegenwirkung, Einfluß und Gegeneinfluß. Jesus tut, als wolle er weitergehen, aber er läßt sich „nötigen", zu bleiben. Der gemeinsame Gang mit dem gemeinsamen Gespräch wiederholt sich zuletzt noch, da Jesus mit seinen Jüngern zum Ölberg geht, nur daß hier nicht über die Vergangenheit des Reiches Gottes gesprochen wird, sondern über seine Zukunft, und daß Jesus nicht genötigt werden kann, zu bleiben, sondern diesmal entschwindet, eigentlich den begonnenen Weg weitergeht — in die Zeit der Kirche hinein — und die Jünger auf diesem Weg nach sich zieht. Die Zeit der vierzig Tage bleibt also echte Zeit, auch wenn der Mensch Jesus Christus mit den anderen Menschen, seinen Jüngern, so umgeht, daß dabei die Herrlichkeit seines Gottseins, die Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit unmittelbar und ungebrochen hervorstrahlt. Und weil es nicht möglich ist, daß die Zeitlichkeit des Auferstandenen sich durch die Himmelfahrt verändert hat, diese vielmehr nur ein für uns geltendes Zeichen des Abschlusses war, darum muß die in den vierzig Tagen geoffenbarte Zeitlichkeit des Auferstandenen als die bleibende Grundlage jeder weiteren Modalität seiner Gegenwart in der Zeit, in der Kirche, in der Welt festgehalten werden. So wie er damals war und sich zeigte, so ist er in Wirklichkeit. Er ist durch die Himmelfahrt weder raumferner noch zeitferner geworden. Er hat die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt eingeschaltet, um den Seinen auf die handgreiflichste Art zu zeigen, in welcher Realität er bei ihnen bleibt „alle Tage bis ans Ende der Welt" (Mt 28,20). Dennoch ist die Zeit dieser vierzig Tage keine in sich ruhende Zeit (wie die Zeit des Paradieses oder die Zeit nach dem Gericht), sondern steht im Dienste der Verbindung seiner irdischen Lebenszeit mit der Zeit der Kirche. Der Herr füllt diese Zeit damit aus, „sich ihnen als lebend zu beweisen in vielfachen Zeichen" und „die das Reich Gottes bezüglichen Dinge zu besprechen" (Apg 1,3), welch beides eine untrennbare Einheit bildet. Das in seiner Lebendigkeit sich offenbarende Reich Gottes legt sich selber so aus, daß es die vergangene Geschichte im Lichte seines irdischen Lebens und sein irdisches Leben im Lichte der vergangenen Geschichte verständlich werden läßt. So heißt es einerseits: „Das sind meine Worte, die ich zu euch sprach, als ich noch unter euch weilte. Denn alles muß in Erfüllung gehen, was im Gesetze Moses, bei den Propheten und in Psalmen von mir geschrieben steht. Dann erschloß er ihnen den Sinn für das Verständnis der Schrift. Und er sagte ihnen: Es steht geschrieben, daß Christus auf diese Weise leiden und von den Toten aufstehen werde am dritten Tag" (Lk 24,44—46). Und anderseits: „O, die ihr unverständig und zu trägen Herzens seid, um an alles zu glauben, was die Propheten geredet haben. Mußte nicht Christus dies leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und er begann bei Moses und bei allen Propheten, und legte ihnen in allen Schriften aus, was über ihn handelt" (Lk 24,25—27). Indem er nach beiden Richtungen, von der Erfüllung zur Verheißung, von der Verheißung zur Erfüllung den Sinn der Geschichte deutet, vollzieht er mitten in der Geschichte einen end- und allgeschichtlichen Akt: als das Eschaton der Geschichte ist er in ihrem Zentrum gegenwärtig und enthüllt in einem durchaus geschichtlichen Kairos den Sinn eines jeden Kairos. Er tut es nicht in einer abrückenden Überlegenheit über die Geschichte, er tut es in einem selbst geschichtlichen Augenblick, in welchem er gegenwärtig ist, sowohl als der Beweis seiner Lebendigkeit wie als die Selbstaussprache des Reiches. In

diesem Augenblick ist zwar vergangen, was er erklärt: sein irdisches Leben, das er im Begriff des Leidens zusammenfaßt. Dennoch würde es nicht genügen, zu sagen: Er ruft das Gewesene ins Gedächtnis zurück, wie es noch die Engel am Grabe tun (Lk 24,6—7). Denn weil er selbst in dieser realen Praesenz, sich und das gesamte Reich als gegenwärtig vorstellt (parestesen heauten: Apg 1,3), ist er es, der in seiner Gegenwart hier und jetzt die Erfüllung aller Vergangenheit ist und als Erfüllender seine und des Reiches Vergangenheit mitvergegenwärtigt. Die „Worte", die er hier als Gegenwart setzt (Lk 24,44), sind die Worte von damals, die ebensosehr gesprochenes Wort wie gewirkte Tat sind.[2])

Aber diese enthüllende und erfüllende Mitvergegenwärtigung alles Vergangenen hat durchaus in die Zukunft der in den vierzig Tagen endgültig zu stiftenden und einzusetzenden Kirche zu weisen. Alle Erscheinungen dieser Tage haben einen ausgesprochenen ekklesiologischen Sinn, wie in den Szenen bei Johannes besonders deutlich wird (diese zwischen Johannes und Petrus sich abspielenden Szenen bilden dort nicht nur die kirchliche, petrinische Mündung des ganzen Evangeliums der Liebe, sondern, näher betrachtet, eine ganze Ekklesiologie in nuce), wie auch die Sendungsreden bei Matthäus und Markus, die vorhin geschilderten Instruktionen der Apostel bei Lukas anzeigen. Als die Zeit der sichtbaren Stiftung der Kirche durch den sichtbaren Auferstandenen heben sich die vierzig Tage sowohl vom kommenden Pfingstereignis wie von der folgenden Zeit der Kirchengeschichte ab. Pfingsten gegenüber unterstreichen diese Tage, daß das kommende Werk des Heiligen Geistes durchaus vom Menschgewordenen ausgeht. Das Anblasen der Apostel mit den Worten: „Empfanget den Heiligen Geist" (Joh 20,22) sowie die Unterweisung bei Lukas, mit der Schlußermahnung, den Geist in der Stadt zu erwarten (Lk 24,44—49) zeigen, daß die sichtbare Aktion des Herrn als die Inchoation der unsichtbaren Aktion des Geistes zu fassen ist. Die Unterweisung selbst geschieht „durch den Heiligen Geist" (Apg 1,2), und die Ausgießung des Geistes wird durch den noch Sichtbaren als sein eigener Akt verheißen: „Und siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch herab" (Lk 24,49).

Aber der Christus, der in den vierzig Tagen sein vergangenes Leben auf Erden auslegt und sein kommendes Leben in der Kirche sichtbar einreiht, ist kein anderer als der, der er vor dem Leiden auf Erden gewesen war. Was er jetzt in Offenbarkeit tut, das hat er, in Verborgenheit, auch während seines früheren Lebens getan. Wäre dem nicht so, so könnte er sich selbst jetzt nicht auslegen als der, der er immer war. Das Verhältnis der dreiunddreißig Jahre zu den vierzig Tagen ist das Verhältnis von Verhüllung und Enthüllung, von sinnlicher Anschauung und geistiger Anschauung, von Indirektheit und Direktheit. Aber dieses Verhältnis betrifft mehr die Modalität der Offenbarung als die Substanz des Geoffenbarten. Auch der Christus vor dem Leiden ist Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit in einer Person. Auch seine damaligen Taten gehen in der Zeitlichkeit nicht auf, sondern erschließen sich je in einer ihnen eigenen Ewigkeit. Einer Ewigkeit nicht nur der Idee, der Bedeutung, der geistigen Auslegbarkeit, sondern einer substantiellen Ewigkeit der Person, die diese Taten vollbringt und die ewig ist. Auf Tabor war die in allen zeitlichen Augenblicken latent gegenwärtige Gottheit und Ewigkeit hervorgeleuchtet. Sie war als die immer daseiende und begleitende für die Augen der Jünger sicht-

[2]) »Haec sunt verba«, id est haec sunt res, quas, uti locutus sum et praedixi vobis, ita jam vos re ipsa perfectas et completas videtis: res istae sunt mea passio, crucifixio, mors et resurrectio, ut sit metonymia, qua saepe verbum pro re verbo significata sumitur." (Cornelius a Lap. ad loc.)

bar geworden. Und sehr bedeutsamerweise wurden im gleichen Augenblick Moses und Elias sichtbar vergegenwärtigt, das Gesetz und die Prophetie mitrepräsentiert, nicht als zufällig herbeigekommene, sondern als die wesentliche Begleitung des Herrn, wie eben die Zeit der Verheißung der Zeit der Erfüllung gegenwärtig und immanent ist, und zwar nicht in Abstraktheit, sondern in der leibhaftigen Wirklichkeit der Personen und Ereignisse, die sie bilden. Im Leben Christi ist der Alte Bund latent aber wahrhaft mitvergegenwärtigt; jeder Augenblick dieses Lebens ist mehr als er selbst: er ist Gegenwart der Erfüllung, „Fülle der Zeiten" in einem qualitativen Sinn, Zeit emporgehoben in die Ebene der Ewigkeit. Und nur weil er das ist, kann Christus in den vierzig Tagen die Ewigkeitsseite seiner eigenen Worte und Taten enthüllen: „Das sind meine Worte, die ich zu euch sprach, als ich noch unter euch weilte." Was der Herr in den vierzig Tagen offenbart, ist nichts anderes als das, was vorher verhüllt, aber in voller Realität schon vorhanden war. Es ist seinem Sinn nach nicht Fortsetzung auf der gleichen Zeitebene des vorher Gewirkten, sondern Vorzeigen des darin enthaltenen Ewigkeitssinnes. Aber es geschieht erstaunlicherweise doch innerhalb der Zeit. Weil das Frühere Zeit innerhalb der Ewigkeit war, darum ist das Jetzige Ewigkeit innerhalb der Zeit.

Es ist klar, daß an dieser Stelle die Lösung des theologischen Universalienproblems liegt. Es war oben davon die Rede, daß das Leben Christi die „Ideenwelt" der Weltgeschichte sei. Er ist nicht abstrakte, sondern konkrete, persönliche und selbst historische Idee, universale concretum et personale. Er ist darum in keinem Augenblick ein universale ante rem, sofern die res seine eigene Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit ist. Er ist universale in re, Überzeit in der Zeit, allgemeine Geltung im Augenblick, Notwendigkeit in der Faktizität, wobei nur in den dreiunddreißig Jahren der Ton auf res, in den vierzig Tagen auf universale liegt. Und erst als solches universale in re wird er, bezogen auf die Zeit der Verheißung, zu einer Art universale post, auf die Zeit der Kirche und des einzelnen Christen zu einem universale ante rem, die aber beide niemals loslösbar sind vom universale in re der vollzogenen Menschwerdung. Die dazu gehörige abstractio ist nichts anderes als die zu Beginn dieses Kapitels erwähnte Tat des Heiligen Geistes, der sie aber (um Wahrheit zu sein: 1 Joh 2,22) nur in einer ständigen „conversio ad phantasma", nämlich auf die sinnliche Realität des Evangeliums vollzieht.

In der Tat muß diese Erwägung über die Stellung der vierzig Tage in der Theologie der Geschichte in die Feststellung münden, daß der Wirker schon dieser ersten Offenbarung der Wahrheit des Sohnes der Heilige Geist ist. Alle Auferstehung des Fleisches ist sein Werk. Und alles auferstandene Fleisch ist Fleisch, dem er einwohnt, das er mit seinen Eigenschaften ausgestattet hat. Moritificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu (1 Petr 3,18), factus est . . . novissimus Adam in spiritum vivificantem (1 Kor 15,45). Im Hinblick auf den tötenden Buchstaben ist darum „der Herr Geist" (2 Kor 3,6.17) und als solcher „Herr des Geistes" (ebd. 18). Derselbe Geist, der im Auftrag des Vaters die Menschwerdung des Sohnes in der Überschattung der Mutter wirkte, vollendet sein Werk in der Auferweckung dieses Fleisches. Er krönt es nicht zuletzt darum, weil das so vergeistigte Fleisch von ihm neu dem Schoß des „Weibes" (Apok 12) eingesenkt wird, das unterdessen zur universalen Braut, zur Kirche geworden ist.

2. Nach dem Gesagten dürfte die zweite Stufe der Universalierung, die des Sakramentalen, nicht mehr unlösliche Schwierigkeiten bereiten. Man wird als ersten Grundsatz aufstellen können, daß die Existenzform und somit auch die Zeitlichkeit Christi in der Eucharistie und in den Sakramenten, was ihn selbst betrifft, keine

andere ist als die in den vierzig Tagen. Hier wie dort ist er der Auferstandene, in der Ewigkeit Lebende, der aber als solcher die Seinigen in der Zeit begleitet, so real, daß er unbeschadet seiner Ewigkeit in ihrer Zeit lebt. Der Unterschied liegt einzig darin, daß er seine Begleitung während der vierzig Tage in der Offenbarkeit der Erfüllung vor sich gehen läßt, während er sie nachher, in der Zeit der Kirche, in der Verborgenheit der sakramentalen Formen vor sich gehen läßt. Wir sagten aber schon, daß die vierzig Tage ausdrücklich als die Einleitung und Inchoation der kirchlichen Zeit sich gaben. Zusammenhang und Verwandtschaft sind jedoch noch enger. Denn während der Herr vor dem Kreuz sich der sinnlichen Anschauung jedes Menschen preisgab, gerade darum aber der geistigen Anschauung verhüllt blieb, ist er nach dem Kreuz grundsätzlich nur noch den Glaubenden sichtbar. Denen, die schon glauben, wie die Apostel, oder denen, die er erscheinend zum Glauben bringt, wie Paulus. Der Raum, innerhalb welchem die Erscheinung allein möglich ist (denn Erscheinung besagt jetzt immer Offenbarung des Göttlichen in seiner Menschlichkeit), dieser Raum ist der Glaube. Und zwar der Glaube als eine durch das Kreuz gesetzte, objektive und unveränderliche Tatsache, jenseits aller Schwankungen der einzelnen Subjekte, die an diesem Glauben teilnehmen, der Glaube als ein bleibendes Medium, innerhalb dessen der Herr als der Auferstandene geborgen ist und gegenwärtig sein kann, der Glaube als das, was ebenso beständig wie die Offenbarung, das Dogma, die kirchliche Lehre, seine Braut, die Kirche konstituiert. In seinem Medium, für dessen unfehlbaren Bestand der Heilige Geist sorgt, kann der Sohn in der Weise des Sakramentes gegenwärtig sein.

Daß die sakramentale Existenzform, was den Herrn selbst betrifft, von der der vierzig Tage nicht verschieden ist, besagt ferner, daß er darin als der sein irdisches Leben auslegende, offenbarende, schenkende und insofern mitsichbringende, vergegenwärtigende, repräsentierende auftritt. In diesem Sinne kann von einer „Mysteriengegenwart" die Rede sein, wobei das Hauptanliegen der „Mysterientheologie" darin zu suchen sein dürfte, daß die Gegenwart Christi und seiner Gnade eine durchaus personale, nicht durch den Menschen, sondern durch Christus selbst, und zwar von seiner irdischen Existenz her differenzierte ist. Es würde den Rahmen dieser Studie weit übersteigen, den so umrissenen Gehalt der einzelnen Sakramente im einzelnen zu bestimmen. Nur allgemein muß gesagt werden, daß die einzelnen Sakramente nicht primär, sondern sekundär durch die Situationen aus dem menschlichen und dem kirchlichen Leben bestimmt und differenziert sind (an welche sich wie nachträglich die Gnade Christi anpassen würde, während jene das spezifizierende Moment der Gnade ausmachen würden), daß vielmehr die Differenzierung primär vom Leben des Herrn selbst her erfolgt, und zwar durch eine besondere schöpferische Wirkung des Heiligen Geistes. Das Sakrament der Ehe ist nicht ein neutraler übernatürlicher Segen über einer „natürlichen Institution", es enthält vielmehr in sich den wahren Sinn, ja die wahre Substanz der Ehe, und diese zieht die Menschen in das jede Ehe begründende und rechtfertigende Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche hinein. Das Sakrament der Buße ist nicht primär eine Anpassung der allgemeinen Gnade Gottes an den Menschen, der in der Kirche in Sünde gefallen ist, es ist die Einbeziehung des Glaubenden in eine primär christologische Tat und Haltung: die Haltung des Gekreuzigten, der vor dem Vater alle Sünde der Welt trägt und bekennt und in der Auferstehung des Fleisches die „Absolution" erhält. So wäre für jedes Sakrament die personale, zeitlich-geschichtliche Realität aufzuweisen, die dem Empfänger eröffnet, angeboten, zur Anteilnahme freigegeben und zugewiesen wird. Indem der Herr im Sakrament dem Glaubenden

gleichzeitig wird, schenkt er ihm die — durch den Glauben grundsätzlich erschlossene — Möglichkeit, ihm, dem Menschgewordenen, gleichgestaltet zu werden. Und die Gnade, die er vermittelt, ist keinen Augenblick lösbar von seiner Menschwerdung, seinem Verhältnis zur Kirche, seiner Geschichtlichkeit. Daß seine Existenz im Sakrament nicht in ihrer geschichtlichen Vergangenheit, sondern „in mysterio" vergegenwärtigt wird, versteht sich von selbst. Nur darf das Mysterium nicht als die bloße Sublimierung eines „Ewigkeitsgehalts" aus der Geschichte heraus verstanden werden, sondern als eine immerwährende Gleichzeitigkeit von „abstractio" und „conversio ad phantasma", von Universalität und historischer Konkretion.

So betrachtet, fällt auch die Messe und die Eucharistie nicht aus dem Rahmen des Sakramentalen heraus, wenn auch hier die Vergegenwärtigung eine besondere Konkretheit gewinnt. Nicht ein besonderes Moment der irdischen Existenz Christi, wie in den anderen Sakramenten, sondern deren ganze Leibhaftigkeit ist es, die hier der Kirche und dem einzelnen zugewendet wird, wie sie sich zuhöchst erfüllt in der geoffenbarten Leiblichkeit am Kreuz. Sofern die Kreuzestat innerhalb der Zeit, wie alle Akte des irdischen Christus, eine latente Ewigkeit in sich faßte (anders wäre sie gar nicht All-Erlösung gewesen), enthält sie potentiell im voraus alle eucharistischen Zuwendungen bis zum Ende der Welt in sich, und die jeweilige Feier des heiligen Mahles besagt nicht einen je neuen, vom Kreuzesakt verschiedenen und ihm zuzählbaren Akt des Erlösers, sondern eine Verwirklichung des in der Geschichte je schon Enthaltenen durch die Kirche. Insoferne aber durch die Messe die Kirche einer wahren und leibhaften Gleichzeitigkeit mit dem sich opfernden Herrn gewürdigt wird, geschieht nicht nur für die Kirche etwas, sondern durchaus auch für den Herrn, etwas, das sich am ehesten den Begegnungen — auch für i h n sehr realen Begegnungen! — des Auferstandenen mit Maria am Grabe, mit den Aposteln, mit Thomas und den übrigen vergleichen läßt.

Für den Herrn, nicht nur für die Kirche, entsteht dadurch so etwas wie eine sakramentale, vor allem eine eucharistische Zeit. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß der ewige Herr hier je neu seiner Kirche gleichzeitig wird, ohne dadurch der irdischen Zeitlichkeit unterworfen, von ihr gemessen zu sein. Es fehlt dieser Zeitlichkeit jeder Charakter einer Negativität und Beschränkung, dagegen enthält sie alle Posivität, durch welche irdische Zeit gekennzeichnet wird. Sie besitzt, wie die irdische Zeit, das Moment der Öffnung, ohne daß dieser ein Abschluß entspräche. Man kann nicht sagen, daß der wunderbaren positiven Macht der Kirche, in der Transsubstantiation das Ereignis der Gegenwart des Herrn zu setzen, als ein negatives Gegenstück die banale Kraft der körperlichen Säfte entspricht, die die Species im Empfangenden wieder auflösen. In seiner Gegenwärtigwerdung schenkt der Herr etwas (sich selbst), das er bei jener Auflösung in keiner Weise zurückzieht. Der Öffnung, die sich nicht schließt, entspricht die Ereignishaftigkeit, die durch keine nachkommende Zeit überholt wird, auch nicht etwa durch eine spätere, neue Kommunion. Man kann höchstens sagen, daß die spezifisch eucharistische Zeit des Herrn „begrenzt" ist in bezug auf den einzelnen durch dessen Tod, in bezug auf die Kirche durch das Jüngste Gericht. Aber auch hier wird nichts aufgehoben oder zurückgenommen, es wird nur die sakramentale Form der Zuwendung überflüssig, weil der Herr sich nicht mehr in dieser für die Kirchenzeit vorgesehenen Schematik des Sakramentalen verschenken muß.

Die Zeit der vierzig Tage und die Zeit der Sakramente haben daher eine gemeinsame eschatologische Ausrichtung. Beide sind, in verschiedener Weise, Vorwegnahme der Ewigkeit. Aber während die vierzig Tage die kommende Offenbarkeit

in der Enthüllung vorausnehmen, weisen die sakramentalen Begegnungen mit dem Herrn verhüllt auf sie hin. Wie das Kreuz die Vorwegnahme des Gerichtes ist, so sind die vierzig Tage die Vorwegnahme der Ewigkeit jenseits des Gerichts. Und weil sie zugleich die sichtbare Einleitung der sakramentalen Zeit sind, geben sie dieser die eschatologische Ausrichtung. Eben dies ist aber wiederum das besondere Werk des Heiligen Geistes. Wie er der Erwecker des Fleisches zum Leben ist, so ist er der Verwirklicher der sakramentalen Vergegenwärtigungen. Nicht dem Vater, der das Opfer empfängt, nicht dem Sohn, der die Opfergabe ist, nicht der Kirche, die nur betet und darreicht, sondern dem Geist muß das Wunder des Opfervollzugs, der Transsubstantiation zugeschrieben werden. Er ist hier wie überall die Aktualisierung, die Auslösung, die Erfüllung der wartenden Form mit dem ewigen Inhalt. Er ist der Herr der Sakramente, weil er amtlich und personal zugleich ist. Als amtlich-kirchlicher Geist bereitet er die Gefäße, richtet die universalen und gültigen Rahmen auf, formt aus dem Leben Christi diese scheinbar starren und leblosen Statuen. Als persönlicher Geist der Liebe haucht er ihnen das Leben Christi ein und füllt sie mit der ganzen Einmaligkeit und Geschichtlichkeit göttlicher Begegnung. Das ist die zweite Stufe der Universalisierung.

3. Die dritte vollendet das Werk der vierzig Tage und der Sakramente, indem sie die Kirche und den einzelnen geisthaft unter die kontinuierliche Norm des Lebens des Herrn stellt. Der Christ begegnet seinem Herrn nicht nur beim Sakramentenempfang. Er lebt ununterbrochen von seinem Gebot und Gesetz. Dieses Gesetz Christi ist ihm einerseits als Ganzes erschlossen und zugänglich, er kann es fast so handhaben, wie der natürliche Mensch seine allgemeinen Maximen des Lebens und Handelns besitzt und für jeden Augenblick bereit hält. Der Herr hat es erlassen, indem er die alten Gesetze in das Hauptgebot hinein zusammenfaßte (Mt 22,37 f), aber diese alttestamentliche Formulierung (Deut 6,5; Lev 19,18) überführte in die Form des neuen Gebotes: „Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe" (Joh 15,12), das abstrakte Gesetz also in ein Gesetz der konkreten Nachfolge verwandelte. Als ein so konkretes verstehen und künden es die Apostel (1 Petr 2,21; 1 Joh 3,16; Eph 5,1). Beispiel und Nachfolge aber sagt, daß das Allgemeine schon im Vorbild immer ein Einzelnes ist. Da nun aber der Mensch sich nicht selber das Einzelne im Leben des Herrn aussuchen kann, das er nachahmen will (weil er sich sonst zum Besitzer und Bewerter dieses Lebens aufschwingen würde), darum bedarf es einer Instanz, die die Situationen des Lebens Christi und die des Lebens des Christen einander zugestaltet und koordiniert. Diese Instanz ist der Geist. Er bestimmt, wie und wieweit der jeweilige Augenblick unter diesen oder jenen bestimmten Aspekt des Lebens Christi zu treten hat. Ob es jetzt gilt, mit dem Herrn zu handeln oder mit dem Herrn zu beten, mit dem Herrn sich zu verbergen oder mit dem Herrn sich seinen Feinden zu stellen, mit dem Herrn zu künden oder mit dem Herrn zu schweigen, mit dem Herrn zu essen oder mit dem Herrn zu fasten, mit dem Herrn zu frohlocken oder mit dem Herrn zu leiden in der Verlassenheit des Vaters. Keiner kann das, was sich entgegengesetzt ist, gleichzeitig tun, um aber das eine zu wählen, bedarf er einer Norm. Diese Norm kann im Falle des Christen nicht das eigene Gutdünken sein, auch nicht eine allgemein-ethische Erwägung. Diese Norm muß vielmehr, weil es um die Anwendung des höchsten gottmenschlichen Beispiels geht, selbst eine göttliche sein, und weil es um die Anwendung einer personalen Nachfolge geht, selbst eine personale. Diese Norm ist der Geist, der bei dieser dritten Stufe nun vollends in seiner persönlichen Herrschaftlichkeit hervortritt. Denn das Werk, das er hier in die Hand nimmt, das der Sohn zu gestalten ihm überläßt, ist

ein Werk höchster, göttlicher Freiheit. Ihm liegen gleichsam zwei gegebene Faktoren vor: das Leben Christi und die „Weltgeschichte". Und ihm obliegt es, mit der unendlichen Sinnfülle des Lebens Christi so umzugehen, daß sie sich in der Mannigfaltigkeit der Geschichte entfalte und daß zugleich die Geschichte, unter diese Norm gestellt, ihre innere Erfüllung finde. Er läßt der Geschichte ihre immanente, eigene Gesetzlichkeit. Aber er ordnet sie, mitsamt ihren Gesetzen, den Gesetzen Christi unter. Er ruft die Kirche und die einzelnen unter diese Gesetze, er gestaltet ihre Situationen so, daß sie, ob sie wollen oder nicht, durch diese Gesetze getroffen und gerichtet werden. Er tut aber auch alles, um ihnen diese Gesetze auszulegen, verständlich zu machen, liebenswert erscheinen zu lassen.

Sein Werk ist nicht subjektive Willkür, denn er ist ja der Geist Christi, der Geist des Logos selber. So frei er weht, wo er will, so sehr redet er doch nicht aus Eigenem, sondern legt nur aus, was des Herrn ist (Joh 16,13—14). Und er selbst ist in seiner Auslegung ja nicht nur subjektiver, personaler Geist, sondern objektiver, ja absoluter Geist, der in sich einen ganzen Kosmos überpersönlicher Wahrheit enthält. Er ist zuerst der Gestalter und Beleber der von Christus gegründeten und aus seiner geoffenbarten Menschheit am Kreuz hervorgegangenen Kirche. Die paulinische Parallele zwischen diesem Hervorgang und demjenigen Evas aus Adam (der diesen allein berechtigt vom „einen Fleisch" zu reden: Eph 5,31—32), läßt die Kirche selbst schon als eine Objektivierung Christi erscheinen. Alles in ihrer Wesensstruktur ist aus dem innersten Geiste Christi gebildet. Sie verkörpert den Sinn seines Kommens, seines Daseins und Soseins. Sie ist mit ihren Organen und Instrumenten ein getreues Nachbild seiner Menschheit, in welchem er sich selber erkennt und dem er, Vater und Mutter verlassend, anhängen kann, um ein Fleisch mit ihm zu sein. Dieses Fleisch, diese Braut wird ihm zugestaltet durch den Heiligen Geist. Sie ist nicht nur ein formaler Rahmen, innerhalb dessen sich die persönlichen Gestaltungen und Inspirationen des Geistes den einzelnen gegenüber begeben, sie ist so etwas wie das Gesamtbewußtsein, das Gesamtsubjekt aller Glaubenden, das zwar nicht außerhalb der einzelnen Personen und getrennt von ihnen existiert, das aber dennoch nicht mit den einzelnen identisch ist und sich nicht aus der Summierung ihrer Teilsubjekte ergibt. Es gibt im Einzelbewußtsein den Punkt, wo das sentire cum Ecclesia übergeht in das sentire Ecclesiae, das seinerseits nicht adäquat trennbar ist vom sentire Spiritus Sancti. Soviel ist, ohne Spekulation, gesichert, daß das sentire cum Spiritu Sancto sich niemals außerhalb oder am Rande des sentire cum Ecclesia begibt, und somit am sentire Ecclesiae vorbei. Dieses ist die subjektive Gesamtnorm und damit die das Einzelsubjekt übersteigende Regel der Universalisierung des Lebens Jesu durch den Heiligen Geist. Zur Kirche nun gehören ihre Organe, die an dieser Normierung teilhaben: die Grundstruktur der Stände (Weltstand und Gottesstand) und Ämter (Laienvolk und Hierarchie), die Sakramente, die im Dienste der evangelischen Wahrheit stehenden Organe der Schrift und der Tradition. Die Schrift ist der durch den Geist objektivierte und für alle Zeiten normgewordene Logos im Gesamtzusammenhang seiner Menschwerdung. Sie ist, nach Origenes, recht eigentlich der Leib des Wortes als eines solchen. Und zwar gebildet durch den Heiligen Geist als den ersten „Hörer des Wortes". So wie der Geist das Wort vernahm, in dieser Gestalt, diesem Relief, dieser Akzentuierung, so hat er es für die Kirche in der Schrift aufzeichnen lassen. Und da das, was er in Wahrheit hörte, unendlich reicher und tiefer war, als was ein Leib aus Buchstaben fassen konnte, darum übernahm es der Geist, das von ihm Gehörte der Kirche auch noch auszulegen: in der kirchlichen Tradition. Sie ist die Interpretin dessen,

was in der Offenbarung gesagt worden ist, was vom Schriftleib nur teilweise eingefangen werden konnte, vom Buchstaben nur teilweise und umrißhaft gedeckt wird (Joh 20,30; 21,25), was aber in der vom Geist gelenkten Meditation der Kirche in immer neuen Erleuchtungen zum Licht des bewußten Glaubens gefördert wird. Aber die letzte Kontinuität dieser Auslegung liegt nicht im menschlichen Bewußtsein der Glaubenden oder der Kirche; sie liegt im Heiligen Geist. Und was für ihn Kontinuität ist, das pflegt den Menschen oft genug als unbegreiflich und sprunghaft zu erscheinen. Nicht nur ist der Geist an keine erreichte Stufe und Auslegung einer Wahrheit gebunden. Nicht nur kann er sie überströmen in einer Souveränität und Gewalt, die auf den ersten Blick einer Durchbrechung aller Dämme gleichen kann und erst allmählich als die Ordnung einer ganz andern, viel tiefern Kontinuität erkennbar wird. Er kann auch, in einer Art von generatio aequivoca, scheinbar neue Geheimnisse aus der Tiefe der in Christus ergangenen Offenbarung heraufspülen, Geheimnisse, die zwar in ihr vorhanden sind, aber bisher von niemand beachtet, vermutet, für möglich gehalten wurden. Er wird, wenn er das tut, nicht verfehlen, dann auch den Ort aufzuweisen, wo diese „neuen" Dinge mit den alten zusammenhängen, aus welchem Krater sie ausgebrochen sind, welchen Buchstabens Auslegung sie sind. Er wird aber nicht dulden, daß man das Neue, Frische der Kirchengeschichte einfach — im Namen der Tradition — auf das Alte reduziert, als dasselbe bezeichnet, was man „ohnedies von jeher gewußt hat", wenn auch nur mit implizitem Bewußtsein. Die wahre, kirchliche Tradition kann nur sehr bedingt mit dem Phänomen organischer oder psychischer Entfaltung von Implizitem zu Explizitem verglichen werden (wie der Modernismus es zu tun liebte); gar die Kategorie des Psychisch- „Unter-" oder „Unbewußten" auf den übernatürlichen Vorgang anzuwenden, wäre ohne Zweifel geschmacklos. Man wird besser sagen, daß der Kirche das depositum fidei anvertraut ist und der Heilige Geist dafür sorgt, daß ihr jederzeit der wesentliche Sinn der Offenbarung genügend erschlossen ist, um die Wahrheit Gottes den Menschen unverfälscht dazubieten; daß die neu hervortretenden Wahrheiten niemals den alten widersprechen können, daß aber der Geist jederzeit wehen kann, wo er will, und daher jederzeit ganz neue Seiten der göttlichen Offenbarung hervorheben kann. Was auf jeden Fall und vollkommen unerträglich ist, ist die Vorstellung, durch den „Fortschritt des Dogmas" würde das Feld der noch unerforschten Wahrheit immer kleiner, der Spielraum, der dem Glaubensdenken noch freibleibt, immer beschränkter, als bestehe der Fortschritt darin, daß nach Festlegung der „Hauptsachen" immer detailliertere kleine Arbeit geleistet werden müsse, bis schließlich — vielleicht kurz vor dem Jüngsten Gericht? — das fertige Gebäude der „aufgearbeiteten", nach allen Seiten hin dogmatisierten Offenbarung dastünde. Man wird vielmehr sagen, daß das genaue Gegenteil dieses trostlosen Bildes der Wahrheit entspricht. Der Geist spottet aller Beschränkung durch die Menschen. Es ist ihm eigen, die wahrhaft Sehenden mit einer so atemraubenden und immer steigenden Fülle der Wahrheit zu überschwemmen, daß jeder Versuch einer „Aufarbeitung" ihnen als lächerlich und blasphemisch erscheint. Die Einführung „in alle Tiefen der Gottheit" geschieht in der von Paulus geschilderten Weise der Überwältigung durch das Niegesehene, Niegehörte, Niegefühlte (1 Kor 2,9—10), während jedes Wissen, das zu wissen meint, als überführtes Nicht-Wissen hingestellt wird (1 Kor 8,2). Das kirchliche und dogmatische Wissen macht hievon keine Ausnahme. Es unterliegt dem gleichen Paradox aller christlichen Wahrheit, daß der Inhalt des Gefäßes die Form jeweils um ein Unendliches überströmt. Wie die neutestamentliche Erfüllung in den Formen der alttestamentlichen Verheißung zwar enthalten

war, wie aber bei ihrer Ankunft jeder Ärgernis nahm, der nicht bereit war, über alles bisher Vermutete und Verstandene hinaus sich ins Neue führen zu lassen, so, in einer Analogie dazu, muß jeder in der Kirche Glaubende jederzeit bereit sein, den Sprung aus dem Alten ins Neue mitzuvollziehen — das Metanoeite am Ursprung des Evangeliums —, um dem Heiligen Geist gehorsam zu sein, die Kontinuität in den Geist hinein zu verlegen und aus ihr nicht eine innerweltliche Kategorie zu machen, nicht so theologisch zu denken, daß man nach logischen Methoden aus gegebenen und gesicherten Prämissen irgendwelche automatischen Konklusionen zieht, sondern die Schritte in einem primären Horchen und Gehorchen gegenüber dem Geist zu vollziehen. Die Gesetze der Logik werden dabei nicht durchbrochen; aber jede Logik eines Sachgebietes richtet sich zuletzt nach der Ontologie des betreffenden Gebietes und ist nichts als der Ausdruck dieser besonderen Gesetzlichkeit. Echte „Konklusionen" sind primär Geschenke des Heiligen Geistes an die Kirche, Erschließungen neuer, bisher unbeachteter Reichtümer aus der Fülle des menschgewordenen Logos, „in dem alle Kleinodien der Weisheit und des Wissens verborgen sind" (Kol 2,3). Sehr deutlich ist dies der Fall in der Entfaltung der mariologischen Geheimnisse, die wohl, wenn sie einmal sichtbar werden, einen wundervollen Zusammenhang bilden, von denen man aber schwerlich sagen kann, daß sie einfach wie logische Konklusionen auseinander folgen. Jedenfalls nicht mit einer dem Menschen verfügbaren Logik. Von einer Wahrheit zur andern schwingt sich die Brücke in solcher Kühnheit, daß nur der Geist Gottes sie zu planen und zu bauen vermochte. Die Wunderbarkeit ist hier eine innere Beschaffenheit der Wahrheit, sie ist das Gegenteil jeder Selbstverständlichkeit und harmlosen Evidenz. Die Mariologie dürfte das höchste Beispiel für die Auslegung des Lebens des Herrn durch den Heiligen Geist sein: die notwendige Entfaltung einer durch die zweite Person notwendig verborgen gehaltenen Partie der göttlichen Offenbarung durch die dritte Person.

Die Überraschungen und Geschenke des Geistes an die Kirche werden vor allem in der Offenbarung solcher Wahrheit liegen, die für eine Epoche — sowohl der Kirchen- wie der Weltgeschichte — von tragender Bedeutung sind. Der Geist gibt auf die brennenden Fragen der Zeit das Stich- und Losungswort. Selten in Form einer abstrakten Abhandlung (solche zu verfassen überläßt er den Menschen), fast immer in der Gestalt einer neuen, konkreten, übernatürlichen Sendung, in der Schaffung eines Heiligen, der für seine Zeit die Botschaft vom Himmel ist, die jetzt fällige Auslegung des Evangeliums, der dieser Zeit geschenkte Zugang zur allzeitlichen Wahrheit Christi. Wie sollte Leben anders ausgelegt werden als durch Leben? Die Heiligen sind die lebendige Tradition, diejenige auch, die in der Schrift immer gemeint ist, wenn von der Entfaltung der Reichtümer Christi, von der Anwendung der Norm Christi auf die Geschichte gesprochen wird. Die Sendungen der Heiligen fallen so sehr senkrecht vom Himmel in die Kirche, sind so sehr die Antwort von oben auf die Frage von unten, daß sie zunächst wie das Unverständliche wirken, das Zeichen, dem im Namen aller Rechtdenkenden widersprochen werden muß, bis es den „Beweis der Kraft" erbracht hat. Bernhard, Franziskus waren solche Beweise, und Ignatius und Theresia: sie alle wie feuerspeiende Berge Flüssiges aus der innersten Gottestiefe der Offenbarung heraufholend, aller waagrechten Tradition zum Trotz die senkrechte Gegenwart des Lebens Christi jetzt und heute beweisend, unwiderleglich.

Diese konkreten Normen, in denen der Geist der Kirche das Wort Gottes auslegt, sind wohl mannigfachen Zufällen und Fährnissen unterworfen — Widerständen in

den Erwählten selbst, Widerständen in ihrer Umgebung, die ihre Sendung hindert, Widerständen schließlich in der Kirche, die ihre Botschaft nicht oder nur mißtrauisch hört. Darum können diese pneumatischen Normen niemals unabhängig von den formalen Normen von Schrift, Tradition, Lehr- und Hirtenamt angewendet werden. Sie haben sich davon messen zu lassen und sie werden es, wenn sie den Geist Gottes haben, auch tun. Denn dieser ist ein kirchlicher Geist. Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, daß die formalen Normen um der gelebten Normen der Heiligkeit willen dasind und ihnen gegenüber die Demut der Rezeptivität sich wahren müssen, die ihnen das Beispiel der Heiligen vorstellt. In der gleichen Demut, in der der Heilige sich vom Lehr- und Hirtenamt richten läßt, soll dieses sich vom Heiligen richten lassen. Dann vollendet sich in der Kirche die Gegenwart Christi, wie der Geist sie bewirkt: ausgehend von der Gültigkeit der vierzig Tage über die Existenzform des Herrn in den Sakramenten bis hin zu seiner Vergegenwärtigung in der je neu aufbrechenden Situation des christlichen Lebens.

4. Die Geschichte unter der Norm Christi

Alles Bisherige betraf das theologische Zentrum der Weltgeschichte: den menschgewordenen Gott Jesus Christus. Er wurde beschrieben in seiner eigenen Geschichtlichkeit, in der Einbeziehung der übrigen Geschichte als Voraussetzung seiner Geschichtlichkeit, in seiner für die übrige Geschichte normgebenden Eigenschaft. Erst nachdem dies genügend erhellt ist, kann mit Frucht von der durch ihn normierten Geschichte die Rede sein. Diese erscheint zunächst als das ihm gegenüberstehende Subjekt — als einzelnes, persönliches Subjekt, wie als das gemeinsame Subjekt der Kirche und schließlich der Weltgeschichte. Aber schon aus dem Vorgesagten wird ersichtlich, daß es sich hier nie um eine adäquate Trennung und Entgegenstellung wird handeln können. Der Glaubende ist, als Glaubender, die Kirche ist, als Kirche, nicht adäquat von Christus trennbar. Glaube, Hoffnung, Liebe sind das Leben Christi, des Menschgewordenen, in uns, und die Kirche steht Christus nicht als ein anderes Subjekt gegenüber, sondern ist sein Leib und wird von seinem Geist belebt und regiert. Darum wird schließlich auch die Weltgeschichte nicht in einer letzten Freiheit Christus gegenüberstehen können, sie wird sie selbst nur sein, weil sie im Macht- und Herrschaftsbereich dessen steht, der „alle Macht im Himmel und auf Erden" besitzt (Mt 28,20), und der „nur noch wartet, bis seine Feinde ihm als Schemel unter die Füße gelegt sind" (Hebr 10,13). Dennoch ist die Spannung und der Abstand zwischen dem Normenden und dem Genormten so groß, daß in dem aufklaffenden Raum die ganze Dramatik der wahren Geschichte sich abspielt: von den glühensten Entscheidungen für Gott über alle Zustände der Distanz, der Entfremdung, des verzweifelten Kämpfens und Sich-Wehrens bis zum vollendeten luziferischen Nein. Von diesem Spannungsfeld her, das eben die Geschichte ausmacht, rechtfertigt sich die getrennte Betrachtung dessen, was unter der Norm Christi steht.

Als erster Gesichtspunkt bietet sich an der einzelne, und vornehmlich der glaubende einzelne, der, von dieser Norm betroffen, der sein und werden soll, als den diese Norm ihn vorsieht. Für ihn gilt, daß er vor allem zurückzugreifen hat auf die Existenzform Christi in der Zeit. So wie Christus in der Zeit lebte, offen, vertrauend, nicht sorgend, nicht planend, nicht antizipierend, sondern glaubend,

hoffend, Gott und die Menschen liebend, so soll der Mensch in seinen Fußstapfen wandeln. Er soll in der Zeit sein und sich nicht über die Zeit erheben. In Bereitschaft die Zeichen der Zeit und die in ihr verborgene Botschaft zu verstehen suchen und nicht titanisch der Zeit seinen eigenen, selbsterfundenen Sinn aufprägen wollen. Inhalt und Deutung seines Lebens von Gott her empfangen, ja geradezu seine Zeit als eine von Gott je jetzt ihm geschenkte entgegennehmen, ohne Versuch, sich ihrer prometheisch zu bemächtigen. Wissen, daß die Grundverfassung, in der Sinn überhaupt aufspringt und Ereignis wird, die Aufgebrochenheit des Menschen zu Gott ist: der Glaube und das Gebet. In solcher Haltung allein wird dem Menschen Sendung zuteil, und Sendungsgnade ist der immer erschöpfende, immer übererfüllende Sinngehalt des geschichtlichen Jetzt. In dieser Öffnung wird er lebendig bleiben. Er wird für den Empfang der je neuen Wahrheit Gottes nicht verstopft sein durch geistliche und weltliche Schemata und Vorurteile, die von gestern stammen, und so wie sie gestern berechtigt waren, nicht wiederkehren, und nicht hinreichen fürs Heute. Wie der Sohn sich zum Willen des Vaters gewissermaßen empfangend und weiblich verhält, so die Kirche und der glaubende Mensch zum Leben des Sohnes. Die Ergießung dieses „Samens Gottes" (1 Joh 3,9) in den Schoß der Welt hinein ist der innerste Vorgang der Geschichte. Zeugung und Empfängnis aber vollziehen sich je in einer Haltung äußerster Preisgegebenheit und Übersichtslosigkeit. Der Verlust jeder Berechnung gehört wesentlich zu dieser „Fülle der Zeit". Darum ist „Überfließen" „Überschwänglichkeit" (perisseuein) eines der Zentralworte der paulinischen Theologie. Die Kirche und die Seele, die den Namen des Wortes und des Sinnes empfangen, können ihn nur in einer fraulichen Öffnung und Bereitschaft entgegennehmen, die sich nicht sträubt, nicht krampft, keine männliche Gegenleistung versucht, vielmehr im Dunkeln sich gibt, im Dunkeln empfängt, im Dunkeln austrägt, nicht wissend, was und wieviel sie empfangen hat. Dieses Nichtwissen, das dem Nichtwissenwollen des Sohnes nachgebildet und eine besondere Gnade seiner Menschwerdung ist, ist die Voraussetzung für alles, was christliche Gnosis im Glauben genannt zu werden verdient.

Die Frau ist aus dem Mann, und das Weib in der Ehe wird letztlich durch den Mann geformt und gebildet. Durch das, was er ihr gibt, wird sie Mutter, reift ihr Leib und Geist von innen her zu dem, was er sein soll. Und noch viel weniger als das Weib hat der Christ und hat die Kirche Gott gegenüber ein eigenes Eidos. Sie erhalten ihr Eidos, das bei Gott liegt, dadurch, daß sie den Willen Gottes, den Samen des menschgewordenen Wortes in sich empfangen und behalten. Den Samen der Gnade, der immer zugleich Same der Sendung ist und dadurch Same der Gestaltung und der Entfaltung. Je mehr der Mensch versucht, das Eidos in der Gnade zu ersetzen oder zu vermischen mit einem selbsterfundenen Eidos, um so schwächer, blasser, nichtiger wird, was aus seinem Leben Gestalt gewinnt. Je hingegebener dagegen er Gott gegenüber ist, je weniger er sich selber vorwegnimmt, je zeitlicher, mit andern Worten, er lebt, desto gültigere Bilder zeitigt seine Existenz, Bilder, die durch ihre Sattheit und Symbolkraft weit hinausliegen und wirken über alles, was je durch Selbstgestaltung und Selbstentfaltung hätte entstehen können. So gibt es innerhalb der Geschichte nichts Gültigeres als die Situationen des Marienlebens: die Begegnung mit dem Engel, die Verlegenheit mit Joseph, die Geburt, die Flucht, das verborgene Leben, der Abschied vom Sohn, Kana, die Abweisungen, das Kreuz und die Kreuzabnahme, Ostern und Pfingsten, das verborgene Leben mit Johannes: alle diese Situationen sind erfüllteste Geschichte. Keine aber wäre im voraus von Maria für möglich gehalten worden, keine

auch nur in Gedanken antizipierbar gewesen, keine war heimlich angestrebt und herbeigeführt. Alle sind sie reines Geschenk von oben, und gerade als solche vollste, persönlichste Erfüllung ihres Lebens. Ihr Auftrag war kein anderer als die ganze Hingabe, die restlose Indifferenz. Aber dieses ihr Angebot wird wie ein kostbarer Stoff von Gottes Händen geformt zu ungeahnter Gestalt.

In der marianischen Hingabe, die hier nur als der höchste Fall jeder christlichen und menschlichen Haltung vor Gott beschworen wurde, liegt keine Passivität, keine Resignation. Sie verlangt im Gegenteil alle aktiven Kräfte des Menschen. Sie kann höchste Anstrengung sein. Die Anstrengung, mit letzter Kraft alles fernzuhalten, was die reine Aufnahme der göttlichen Botschaft und ihre reine Ausführung trüben könnte. Bis zuletzt ein Gehorchender zu sein und nicht ein Verfügender, das Heft-an-sich-Reißender. Bis zuletzt die Geduld in der Zeit zu behalten, und sich nicht ungeduldig über den Augenblick aufzuschwingen. Von diesem „Bleiben" spricht unaufhörlich Johannes (5,38; 6,57; 6,34.35; 15,4—5.6.9.10.16; 21,22; 1 Joh 2,6.17.24; 3,14.17.24; 4,12.13.15.16). Es ist ein Bleiben, eine Geduld, die durch keine Ungeduld des Wirkens oder des Leidenwollens oder der Unerträglichkeit des gegenwärtigen Weltlaufs aus dem Sattel gehoben wird, die vielmehr durch die Ungeduld des Harrens, des Komme-Bald! (Apok 22,17) nur gesteigert, gestärkt, gestählt wird. Es ist ein Bleiben, das daher auch alle positiven Gestaltungskräfte des Menschen in sich hinein integriert: die Produktivität, die Erfindungskraft, die technische und künstlerische Genialität der Menschheit in Dienst nimmt. Und nur durch den steten Druck dieses Bleibens, dieses eschatologischen Harrens, erhalten alle diese Kräfte ihre Prägung und Kontur. Die eschatologische Sehnsucht wird zum „Müßiggang" (2 Thess 3,11), wenn sie nicht die ganze Arbeitsenergie des Menschen, alles menschliche Planen und Entwerfen sich unterordnet (1 Thess 4,11; 2 Thess 3,12), so wie die „passive Mystik" zum Quietismus wird, wenn sie nicht in der Aktion sich bewährt, ja die aktiven Kräfte in den Dienst der passiven Hingabe nimmt. Zwischen der Spitze der Geschichtlichkeit, die im Königtum Christi über alle menschliche Situation besteht, und ihrer Basis, die die Fülle dieser Situationen enthält, mitsamt ihren historischen, soziologischen, psychologischen Voraussetzungen, besteht kein Widerspruch. Menschliche Historie wird in Dienst genommen durch die Historie Christi, die ihr den Sinn aufprägt, einen Sinn freilich, den sie nicht von außen und von oben, ohne es recht zu merken, aufgesetzt bekommt, der vom Menschen vielmehr ein Dabeisein, ein Mitwollen, eine ganz bestimmte Haltung verlangt. Wäre es anders, so hätte die Definition von Chalzedon und die Abweisung auch noch der Monotheleten ihren theologischen Sinn verloren.

Dennoch: wenn das wahre Eidos des Menschen bei Gott liegt, wenn er es nur im Dialog des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe je neu von Gott her empfangen kann, und wenn dieses Eidos nie so in seine Verfügung übergeht, daß er es überblicken, es verstehen, aus ihm weitere Geschichte deduzieren kann, dann freilich wird die individuelle Geschichte des Glaubenden wie die Kirchengeschichte zu einer sehr fragwürdigen, um nicht zu sagen unmöglichen Wissenschaft. Sie kann als Registrierung pragmatischer Tatsachen geführt werden, und in diesem Sinn hat es immer Kirchengeschichte, hat es auch immer Hagiographie und christliche Biographie gegeben. Sie kann aber niemals als Darstellung des wahren Eidos der Kirche oder des Glaubenden in der Zeitlichkeit geführt werden, denn dieses Eidos liegt bei Gott. Wer weiß, ob nicht eine verborgene Klosterfrau, von der niemand etwas weiß, durch ihr Beten und Opfern den größten Einfluß auf die Geschichte der Kirche oder

ihres Landes genommen hat? Wer kann mit Sicherheit feststellen, ob nicht eben jene, die äußerlich als Lenker der christlichen Geschicke aufgetreten sind, vor Gottes Gericht als „Diebe und Räuber" dastehen? Die Kriterien, die uns zum Urteil gegeben werden (Mt 7,15,20; 24,32 usf) reichen zur Übersicht nicht aus und entkräften nicht das Gebot des Nicht-Richtens (Mt 7,1). Der christliche Sinn der Geschichte kann nur eschatologisch enthüllt werden. Das ist so wahr und so notwendig, daß man a priori jede Deutung der Apokalypse und der übrigen eschatologischen Stellen der Schrift auf die Ereignisse der Weltgeschichte und ihre Periodik von vorneherein als verkehrt, ja unmöglich und der christlichen Existenz widersprechend ablehnen kann.

Aus dem gleichen Grunde kann die Kategorie des Fortschritts hier nicht verwendet werden. Sie würde den Einblick in das wahre Eidos des Christen und der Kirche voraussetzten. Quantitative Ausdehnung der Kirche ist nicht notwendig Fortschritt, so wenig Verfolgung, Dezimierung, Rückführung auf urchristliche Zustände ein solcher sind. Fortschritt ist zunächst eine innerweltliche Kategorie, die sich biologisch und biographisch überall dort verwenden läßt, wo es sich um die Entfaltung latenter Möglichkeiten der Natur handelt. Je mehr solcher Möglichkeiten man in die individuelle und soziale Natur des Menschen hineinverlegt, um so fortschrittsgläubiger wird man sein dürfen. Und der Schöpfer, der die Natur so geschaffen hat, daß sie sich entwickle, bejaht diesen Fortschritt. Aber schon dort, wo es sich um die Entfaltung nicht natürlicher, sondern von oben geschenkter Möglichkeiten und Keime innerhalb der natürlichen Welt handelt, im christlichen Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe also, wird der Begriff einigermaßen fragwürdig. Denn wohl nimmt dieser „Same Gottes" im Menschen (1 Joh 3,9) dessen entfaltbare Kräfte in Beschlag und fordert ihre Auswertung, aber die Tat der Gnade ist dieser menschlichen Leistung nicht kommensurabel (so daß ein Stanislaus, eine Therese, die jung sterben, durch die Gnade ebensoweit gelangt sein können wie ein betagter Kämpfer des Herrn), obwohl sie anderseits in ihrer Ausbreitung das Mitwirken des Menschen ständig voraussetzt. Weder kann man von der Gnade sagen, s i e mache Fortschritte; denn sie ist ja das ewige Leben in uns. Noch kann man vom Menschen sagen, e r mache (durch die Gnade) Fortschritte, weil die fortschreitende Einbeziehung seines Lebens in das göttliche Leben viel mehr die Wirkung der Gnade als die seiner Anstrengung ist. Nur n e g a t i v kann die Bewegung des ewigen Lebens in der Seele des Christen oder der Kirche an der Entfernung von der Sünde gemessen werden: Es ist ein „Fortschritt", daß man diese oder jene Sünde, diesen oder jenen Fehler n i c h t mehr begeht. Die entsprechende positive Aussage kann nicht gewagt werden; sie hätte eine Moralisierung und Psychologisierung des Lebens in der Gnade zur Folge. Sie wäre nur möglich, wenn der Mensch dieses Leben in sich wie eine e i g e n e Möglichkeit entfalten könnte. Wenn er, statt sein Eidos immer nur und immer neu von Gott zu empfangen, sich selbst ein „Persönlichkeitsideal" stecken dürfte, daß er in eigener Leistung entwerfen, anstreben, verwirklichen könnte. Ein solches Ideal aber (wenn es nicht zusammenfällt mit dem Vorsatz, nun eben kein anderes Ideal zu haben, als den Willen Gottes zu tun) wäre die tiefste Gefährdung, die das Christliche bedrohen kann: der Pharisäismus.

Daß, christlich gesehen, jede positive Fassung des Fortschrittsbegriffs versagen muß, ist am Begriff des „vollkommenen Lebens", des Lebens Jesu und Mariä, evident zu machen. Da beide immer sünde- und fehlerlos sind, fällt hier auch der negative Maßstab weg. Sie „wachsen" nicht in der Weise in der „Tugend", daß sie sich immer mehr von der Untugend entfernten. Sie sind jeden Augenblick ihres Daseins vollkommen, weil sie immerfort ganz in der Mitte des Willens Gottes

stehen. Sie können Gott später nicht wohlgefälliger sein, als sie es heute sind. Aber die Bahn, die Gott ihnen vorzeichnet, ist eine innerhalb des ewigen Lebens sinnvolle Bahn. Nicht nur ihre einzelnen Augenblicke enthalten die Fülle des Sinnes, sondern gerade auch deren Zusammenhang, Folge, Bewegung. Und diese Bewegung, die wie ein Ausschnitt und eine zeitliche Erscheinung dessen ist, was die unendliche Bewegtheit des ewigen Lebens ausmacht, ist die höchste Erfüllung und Krönung alles dessen, was in der Welt Fortschritt genannt wird. Darum vermag sie denn auch den weltlichen Fortschritt in ihre Sinngebung einzubeziehen und kann, in dieser Verbindung, selbst diesen Namen erhalten: „Jesus machte Fortschritte in Weisheit und Größe und Gnade bei Gott und den Menschen" (Lk 2,52). Es ist zwar richtig, darauf hinzuweisen, daß dieses Fortschreiten an sich nur von der menschlich erworbenen Weisheit (scientia acquisita), von der Leibesgröße oder dem leiblichen Alter und von dem auf Grund der sich folgenden Werke hervorgerufenen Wohlgefallen Gottes und der Menschen ausgesagt werden kann. Aber der Hinweis genügt doch nicht ganz. Es muß hinzugefügt werden, daß der gemeinte Fortschritt nur darum ein solcher genannt zu werden verdient, weil er in der Einheit mit dem sich vollzieht, was jenseits alles Fortschritts die Gegenwart des ewigen Lebens in der Seele Jesu ist, eine Gegenwart, die als solche kein starres Nunc stans ist, sondern der lebendige Quellpunkt aller wahren Bewegung. Der Konzentration aller Kraft, die, ausschwingend, die Pendelbewegung der weltlichen Zeit verursacht. Aber auch in Christus bleibt dieser höchste Punkt ein Punkt des Empfangs, nicht der beruhigten Beherrschung. Es ist der Punkt seiner Zeugung aus dem Vater. Der Punkt, in dem er das ewige Leben im Modus des Bekommens besitzt. Der Punkt also auch, in welchem er immerdar und im Je-Jetzt der Ewigkeit vom Vater kommt und zum Vater geht. Diese unendliche und unbeschreibliche Über-Bewegung ist es, die sich in der Bewegung seiner Menschwerdung und seines irdischen Lebens übersetzt. Und nur aus ihr darf erläutert werden, was in ihm als Menschen „Fortschreiten" heißt.

Der mitteilbaren Form dieser Menschwerdungsgnade wird zuerst Maria gewürdigt. Ist sie auch ganz und gar Geschöpf und in keiner Weise Gott, so entspringt doch ihr Eidos in Gott ganz nah dem des Sohnes. Es ist da als Voraussetzung seiner Menschwerdung, im „Ursprung der Wege der Weisheit". Und insoferne Maria als das Urbild der Frau ihrem Eidos gegenüber in der vollkommenen Rezeptivität zu Gott und zu ihrem Sohn hin lebt, ist ihr Leben, ihre irdische Bahn mit samt ihrem „Fortschritt" ganz von der „fortschreitenden" Aufnahme des Willens Gottes in sie hinein gekennzeichnet. Sowohl Christus wie Maria bewegen sich in ihrer Geschichtlichkeit so, daß ihr Leben die Entfaltung des in ihnen gegenwärtigen göttlichen Lebens wie die je neue Aufnahme des Willens des Vaters ist. Aber weil Christus Gott ist, weil er als Gott-Mensch über die eingegossene Sicht verfügen k a n n, weil er als Mann plant und gestaltet, darum wird in seinem Leben das Moment der Spontaneität stärker hervortreten (Fortschritt als steigende phanerosis im Sinn der griechischen Väter), während bei Maria, dem Geschöpf, der Mutter und Braut, das Moment der Empfänglichkeit dasjenige der Manifestierung der vorhandenen Fülle übersteigen wird.

Damit aber wird Maria zum Urbild der Kirche, ja die Kirche ist in dem innersten Punkt, wo sie real die makellose Braut ohne Flecken und Runzeln ist, geradezu identisch mit der Mutter und Braut des Herrn. Eben darum kann die Kirche kein irdisches Eidos besitzen; ihr Sinn liegt in Christus in Gott verborgen

und wird erst mit diesem zusammen erscheinen (Kol 3,3—4), wenn die heilige Stadt am Ende vom Himmel herabsteigen wird (Apok 21,2). So wenig vorher das Leben Marias im voraus berechnet werden konnte (es gehört zum erstaunlichsten, zum Beispiel, daß Maria sowohl das Kreuz wie die Himmelfahrt des Sohnes überdauert hat), so wenig kann das irdische Leben der Kirche irgendwie aus dem Leben des Sohnes vorausberechnet werden. Weder kann aus der Auferstehung und den vierzig Tagen des Sohnes erschlossen werden, daß die Kirche am Ende der Zeiten, parallel zu ihm, eine irdische Zeit chiliastischer Verklärung erleben wird, noch kann aus der Kreuzigung des Sohnes (als dem letzten Akt seiner irdischen Zeit) gefolgert werden, die Kirche werde am Ende mit dem Schrei der Verlassenheit, in der Nacht der Passion untergehen. Beide Formen weltlichen Fortschritts versagen angesichts der vollen Verborgenheit des kirchlichen wie des marianischen Eidos in Gott. Trotzdem kann von Maria wie von der Kirche eine Aussage mit Sicherheit gemacht werden: für beide besagt das „Bleiben" im Willen Gottes ein wachsendes Einbezogenwerden in die „Weisheit". Ein wachsendes Verstehen somit auch der Wege Gottes. Nur ist dieses Wachstum nicht ein solches der Selbsterkenntnis, sondern der Gotteserkenntnis (wobei das Selbst nur indirekt, nur im Lichte Gottes und als Funktion der göttlichen Pläne ansichtig wird). Hierher gehört das, was man „Fortschritt des Dogmas" nennt: ein wachsendes Eindringen in die Tiefen der Offenbarung. Für die Kirche freilich, die aus Sündern besteht, ist dieses Wachstum nicht ohne Gefahr und Gegenstoß, nicht ohne Dialektik einer allzeit möglichen Entfernung und Entfremdung, einer stets drohenden Verwechslung dieser göttlichen Einführung mit einem fertigen, zuhandenen Wissen. Anderseits kann diese fortschreitende Einführung (Joh 16,13) für Maria wie für die Kirche auch im Modus einer fortschreitenden Verdunkelung, eines steigenden Nicht-Verstehens (bis zur totalen Nacht des Geistes am Kreuz) geschehen, wobei jedoch solche Verfinsterung selbst nur als ein Moment der tiefsten Weisheit und Einsicht zu fassen ist. Die Geheimnisse Gottes, des in sich selbst unfaßbaren, und die Geheimnisse des Kreuzes, dem die Nacht wesentlich zugehört, werden real. Dieser Fortschritt der Weisheit ist ein besonders deutlich faßbares Moment innerhalb der echten Bewegung, die der glaubende Mensch in Gott macht. Nicht seine eigene Vervollkommnung ist das, worauf es in dieser Bewegung letztlich und zielhaft ankommt, sondern die je bessere und vollständiger Abbildung der Vollkommenheit Gottes in ihm.

Wenn wir nun von der Kirchengeschichte zu der „profanen" Weltgeschichte übergehen, um auch sie, abschließend, im theologischen Licht zu betrachten, so muß von vornherein der Satz aufgestellt werden, daß, wenn wir s o g a r über die Kirche so wenig geschichtstheologische Aussagen machen dürfen, wir dies a fortiori noch weniger über die weltliche Geschichte tun werden. Die Kirche ist ja der Ort in der Welt, auf welchen das Licht der göttlichen Offenbarung am hellsten fällt. Die Völker und Kulturen besitzen innerweltliche Bewegungsstrukturen, die in ihrem weltlichen Sinn zu erforschen Sache der Geschichte und der Geschichtsphilosophie ist. Die wahren Ergebnisse dieser Wissenschaften werden durch die Theologie der Geschichte keineswegs in Frage gestellt. Die Geschichtstheologie beginnt ihr Fragen dort, wo jene Ergebnisse als fertige vorliegen. Wie verhält sich der innerweltliche Sinngehalt der Geschichte zu dem Sinn, den Gott ihr in Christus zu schenken gewillt ist? Wie wird dieser Sinn im Gericht bestehen? Wie weit wird er in die ewigen Scheunen gesammelt oder aber hinausgeworfen und verbrannt? Paulus stellt den Grundsatz auf, daß das gerettet und „wie durch Feuer hindurch" geläutert werden kann, was bereits auf dem Fundament Christi aufgebaut worden

war (1 Kor 3,11—15). Das weltlich Geschichtliche stünde somit eingespannt zwischen einer vorausgegebenen Grundlage, die als solche irgendwie anerkannt und berücksichtigt werden will, und einem Ziel, das dieser Grundlage entspricht. Innerhalb dieser Klammer hat es, auch als Weltliches, im Angesicht des Gerichts seine Gültigkeit. Andernfalls wird es verbrannt, und nur der Täter rettet sich wie durch Feuer hindurch.

Der Mensch und sein Werk erscheint also hier als eine Art Zwischeninstanz, die in einer vorläufigen und relativen Selbständigkeit arbeiten kann, bis die Entscheidung fällt, ob er und sein Werk sich in das endgültig Sinnvolle einbauen lassen oder nicht. Aber die Schrift kennt noch andere relative Zwischeninstanzen, deren vorläufiges Wirken und Walten im theologischen Blickpunkt der weltlichen Geschichte ihre Eigenart aufprägt. Es ist das, was Paulus Namen, Mächte (dynameis), Machtbereiche und Machtbefugnisse (exusiai), Prinzipien (archai), vielleicht auch Elemente (stoicheia) nennt und denen er ein den Engeln verwandtes, zum Teil mit ihnen identisches oder vergleichbares Sein zuschreibt. Diese Prinzipien, die die Geschichte der Welt bewegen, sind bei ihm viel zu tief in sein theologisches Gebäude verankert, als daß man sie „zeitgeschichtlich" wegerklären könnte. Gewiß stehen sie in Parallele zu alttestamentlichen wie zu griechischen Anschauungen, können aber ebensogut zu den Systemen späterer Denker bis in die Neuzeit (man denke an Schellings Potenzenlehre, an Hölderlins „Götter") in Beziehung gesetzt werden. So gesichert das Dasein dieser Potenzen zu sein scheint, so vag bleibt ihr Wesen: schwankend zwischen persönlicher und unpersönlicher Geistesmacht, zwischen Gut und Böse und neutral, zwischen innerweltlicher, materieller und überweltlicher, irgendwie immaterieller Seinsform (Vgl. 1 Kor 15,24; Eph 1,21; 3,10; 6,22; Kol 2,10.16; 1 Petr 3,22). Im hellen Licht aber steht die Verkündigung, daß diesen Mächten für den jetzigen Aeon von Gott gewisse Bezirke dieser Welt zur Beherrschung zugewiesen worden sind, während sie am Ende dieser Zeit allesamt „außer Kurs gesetzt", „stillgelegt" werden sollen (katargein). Dann wird die Unmittelbarkeit zu Gott und zu Christus, die Identität von Welt- und Heilsgeschichte hergestellt werden. Fraglich bleibt, wieweit der Glaubende und die Kirche in dieser Weltzeit diesen Prinzipien noch unterworfen sind. Eine eindeutige Antwort darauf scheint nicht möglich. Entzogen ist der Christ jedenfalls „der Weisheit der Fürsten dieser Welt, die stillgelegt werden" (1 Kor 2,6), entzogen der Macht des Teufels (Hebr 2,14), der Gewalt des Todes (2 Tim 1,10), die 1 Kor 15,26 erst eschatologisch gebrochen wird, aber grundsätzlich wie für Christus so für den Christen doch abgetan ist (Röm 6,8—11). Der Kampf, den wir trotzdem noch „gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis" (Eph 6,12) zu führen haben, weil er gegen uns eröffnet wird (Apok 12,17), ist ein Kampf, der, von der höchsten Warte aus betrachtet, Kampf mit einem schon Besiegten, schon Stillgelegten ist. So wird der Fall Babylons in der Apokalypse verkündet (Apok 14,8), bevor sie überhaupt erschienen ist und ihre Macht entfaltet hat (Apok 17). Nichtsdestoweniger wird auch hier der Kampf als ein durchaus realer geschildert, als ein Kampf, an dem das Lamm selbst mitsamt seinen „Berufenen, Auserwählten und Getreuen" teilnimmt (17,14).

In der Sicht der Apokalypse erscheinen die paulinischen „Prinzipien" nur noch als widergöttliche Mächte, während als positive Kräfte nur Engel (Michael und die Seinen) erscheinen, Engel, die aber doch, wie die vier Reiter (Apok 6,1—8) sehr wohl als theologische Geschichtsprinzipien gedeutet werden können, jene Prinzipien nämlich, die von Gott her als Antwort auf die Sünde in die Geschichte eingesenkt wur-

den, die an sich keineswegs böse sind, vielmehr die Wege sind, auf denen Gott auch die abgefallene Geschichte beherrschen und schließlich zu sich her führen kann. Diese Prinzipien sind der christliche Glaube, der von vornherein als Sieger die geschichtliche Existenz durchzieht, dann das Schwert oder der Agon, der dazu da ist, Entscheidung in das Chaos und in die Lauheit zu tragen — so sehr, daß ja auch der Logos mit dem Schwert in die Schlacht reitet (19,15) und mit der Sichel die Erde erntet (14,14) — dann die Gerechtigkeit in der Einschränkung und in der Not (das, worum alle Weltverbesserung, alle wirtschaftliche und soziale Neuordnung von jeher gerungen hat), schließlich der Tod, hinter dem der Hades sichtbar wird, der Tod also als ein Prinzip in einer jenseitigen Tiefe und Perspektive. Im Wechselspiel der Visionen erscheinen die Glaubenden, denen der Sieg verheißen ist, die also grundsätzlich den weltgeschichtlichen Mächten, guten und widergöttlichen, überlegen sind, dennoch mit ihnen im Kampfe, in einem Kampfe, der sich tief in das Innere, ja bis ins Herz der Kirche hinein erstreckt, wie die sieben Sendschreiben an die Gemeinden zeigen. Ja, letztlich ist das, was zwischen der Kirche und den Tieren als ein äußerlicher Kampf geschildert wird (bis dahin, daß Scharen, zahllos wie der Sand über die Welt hinziehen und das Lager der Heiligen, die geliebte Stadt, umzingeln, Apok 20,7—8), doch nur eine Projektion nach außen des viel wesentlicheren, einzig entscheidenden Kampfes im Schoß der Kirche.

Dieser Kampf ist die letzte Wahrheit der Geschichte. Es ist der Liebeskampf des Herrn mit seiner Braut, der Kirche, mit jener Kirche, deren Weissagungsbild nicht nur Isaias 60, sondern ebenso auch Ezechiel 16 ist und bleibt: wo das abtrünnige Jerusalem tiefer durch Gott gedemütigt wird als die Schwestern Samaria und Sodoma, nach den Vätern die Symbole der Häresie und des Heidentums links und rechts der Kirche. Und nicht den Juden und Heiden, sondern den Christen ist Hebr 6,4—8 gesagt. Beim Hause Gottes beginnt das Gericht (1 Petr 5,17). Der Menschensohn, „angetan mit einem Gewand bis zu den Füßen, die Brust umgürtet mit goldenem Gurt, Haupt und Haare weiß wie Wolle, wie Schnee, seine Augen wie eine Feuerflamme, seine Füße wie schimmerndes Erz im Feuerofen geglüht, seine Stimme wie das Rauschen vieler Wasser, sein Antlitz wie die Sonne, wenn sie leuchtet in ihrer Kraft“: dieser Menschensohn, aus dessen Mund das zweischneidige Schwert fährt, hält mitten in der Geschichte dauernd Gericht über seine Braut. Hier lobt und tröstet und stärkt er sie, dort ermahnt er sie sanft, auszuharren, hier zeigt er seine Enttäuschung, daß sie abgesunken sei von der ersten Liebe, er warnt, er droht, er greift schon aus mit dem Schwert, er zeigt, wie unerträglich die Haltung der Seinen ihm ist, er ist nah daran, sie aus seinem Munde auszuspeien. Er stellt sie vor aller Welt an den Pranger: „Ich kenne deine Werke! Du lebst dem Namen nach, und du bist tot“ (Apok 3,1). „Du weißt nicht, wie elend, erbärmlich, arm, blind und nackt du bist“ (3,17). Und der Sinn des Ganzen ist Liebe. Gerade Laodizea, die ganz verworfene, bekommt es zu hören: „Alle, die ich liebe, überführe ich und züchtige sie“ (3,19). Wenn die Weltgeschichte in einem tiefsten Sinn das Weltgericht ist, dann ist davon nicht das Gericht über die Heiden und die Juden geoffenbart, sondern das Gericht des Bräutigams über die Braut.

So betrachtet, ist nicht der Kampf zwischen den zwei Civitates, zwischen Jerusalem und Babylon, der innerste theologische Sinn der Geschichte, sondern das tiefere, zähere, bedeutungsvollere Ringen des Menschensohnes um seine Braut. Nicht Babylon draußen ist das, was zuletzt überwunden werden muß, sondern Babylon drinnen, „Babylon in uns“. Wie der Menschensohn, im Plane Gottes be-

trachtet, nicht ein Mensch unter andern ist, ein „Fall von Mensch", wie er der Mensch ist, um dessentwillen es andere Menschen gibt, seine Brüder, so ist auch die Kirche nicht eine Gemeinschaft unter andern Gemeinschaften, eine societas neben andern, und die Sünde, die als Sünde der Christen ihre eigentliche Schärfe erhält, ist nicht eine Sünde neben andern Sünden. Und so wenig ist die Heiligkeit in der Kirche, die Heiligkeit durch Taufe und Eucharistie, durch christliche Sendung, durch Einwohnung des Wortes Gottes im Herzen, eine Heiligkeit neben andern Heiligkeiten. Immer ist in der Kirche die volle Idee verwirklicht: der Gemeinschaft, der Heiligkeit, aber auch der Sünde — Judas ist ein Apostel, die Hohenpriester sind die Führer des auserwählten Volkes — und was sonst in der Welt noch so bezeichnet werden kann, steht dazu im Verhältnis des Nachbilds, der Vorzeichnung, der Analogie. Dies zu verstehen dürfte das experimentum crucis der Geschichtstheologie sein: daß sie, wie zu Beginn gesagt, der Versuchung widersteht, das Schema abstrahierenden Denkens auf das Concretissimum anzuwenden, das im Mittelpunkt der Geschichte steht: das Verhältnis von Christus und Kirche, die zusammen, in einer Einheit in der Unterscheidung, das Maß aller geschichtlichen Situationen besitzen: das Maß der Nähe und Ferne des Menschen zu Gott. In der Unterscheidung, da die Ferne Christi am Kreuz die höchste Offenbarung der Liebe ist, während die Ferne der sündigen Christen das Mysterium der Schuld erst voll enthüllt. Und doch in der Einheit, da gerade im Leiden der Erlöser seinen Purpurmantel der Liebe um seinen Leib, um seine Braut legt und ihre Ferne in seine Ferne hineinzieht.

So wird zuletzt noch einmal die Frage nach dem adäquaten theologischen Subjekt der Geschichte laut. Es ist Christus und die Kirche, und durch sie hindurch, in sie hinein integriert, die Prinzipien und jeder einzelne Mensch. Die letztern haben nur einen verschwindend kleinen Anteil an diesem Bewußtsein; die Prinzipien (oder „Fürsten dieser Welt") reichen keineswegs an das totale Bewußtsein, an die Übersicht über den Plan heran, sonst hätten sie sich nicht im entscheidenden Augenblick der Ankunft Christi getäuscht (1 Kor 2,8). Die Kirche erhält Einblick in den Sinn der Geschichte, der ihr grundsätzlich erschlossen ist; sie hat den „Geist Christi" erhalten, „der alles ergründet, auch die Tiefen der Gottheit" (2 Kor 2,16.11). Aber sie hat diesen Geist doch wieder nur in dem Maße, als sie auf eigenmächtige Deutung verzichtet und sich marianisch öffnet zum immer neuen „Fiat". Umfassend weiß und handelt allein der Herr der Geschichte, Christus, dem als Gott und als Gottmensch das Innere jedes Bewußtseins erschlossen ist, der als Wort Gottes „lebendig und wirksam und schärfer ist als jedes zweischneidige Schwert... Er ist ein Richter über die Gedanken und Gesinnungen des Herzens, kein Geschöpf ist vor ihm verborgen, alles liegt bloß und offen vor den Augen dessen, dem wir Rechenschaft ablegen sollen" (Hebr 4,12—13). Als Mensch aber hat er die menschliche Geschichte erlebt und erfahren; er kennt sie und trägt sie in sich: „er ist in allem ebenso versucht worden wie wir, doch ist er ohne Sünde. Laßt uns daher mit Zuversicht hintreten zum Thron der Gnade, um Barmherzigkeit zu erlangen und Gnade zu finden zur rechten Zeit, wenn wir ihrer bedürfen" (Hebr 4,15—16).

Das Viehhelferpatronat des hl. Leonhard

Von Josef Dünninger, Hubertushöhe/Regensburg

1. Innerhalb der so umfangreichen Reihe der deutschen Viehpatrone zeichnen sich deutlich drei geschichtliche Gruppen ab. Diese geschichtlichen Gruppen sind zwar sicherlich wesensverwandt, sind aber nicht nur in ihrer geschichtlichen Bildhaftigkeit, sondern auch in ihrer ursprünglichen Haltung, in den Triebkräften, ganz selbständig und jeweils neu bewegt und geprägt.

Die erste Gruppe, die man eine gemeingermanische nennen möchte, da sie ja weit über das hochdeutsche Sprachgebiet hinausgreift und in gewissem Sinn auch vormittelalterlich ist, setzt bereits in der Missionierungszeit ein und geht direkt von der Kirche aus. Sie ist ganz aus der Tendenz der interpretatio christiana entsprungen. Das Ausschlaggebende bei diesem ersten Viehheiligenkult ist die Sakramentalie, Weihe, Segnung. Die Heiligengestalt, die hinzutritt, stammt aus dem Kalendarium, der Tagesheilige gibt dem Brauch den Namen! Der hl. Stephan ist der wichtigste Heilige dieser Periode.

Die zweite Welle gehört dem späten Mittelalter an und ist ausgesprochen volkstümlich. Der Charakter des Viehkultes ist dabei nicht so ausgeprägt wie bei der ersten oder dritten Periode, es ist mehr nur ein ländlicher Charakter, ein naturhafter Zug, der diese Heiligen kennzeichnet. Es sind keine so ausgespochenen Viehhelfer, sondern allgemein bäuerliche Patrone, Haus- und Feldheilige, Vorbilder bäuerlichen und hirtenhaften Lebens. Gerade das Hirtenhafte gibt dieser Kultzeit das eigentümliche Kolorit, das etwas von einem ausgeprägten Natursinn an sich hat. Wendelin ist die bedeutendste Gestalt dieser Gruppe.

Die dritte Welle, der Viehheiligenkult des Barocks, hat in seiner vorwiegend süddeutschen Form einen ganz auf das Viehpatronat bezogenen Charakter. Das Tier steht, in einer echt barocken Empfindungsform, plötzlich im Vordergrund, wie noch nie in der Geschichte des Viehpatronats. Die Nothelfer spezialisieren sich zum Teil und werden Viehhelfer. Der Menschenarzt Leonhard wird Vieharzt, der Pestheilige Sebastian wird Helfer in Viehseuchen. Das altbayerische Volk in ganz besonderem Maße kann sich nicht genug tun, immer neue Heilige, deren Attribut einen Anhalt gibt, mit dem Viehpatronat zu beladen. Der hl. Silvester hat einen Stier als Attribut, schon dies genügt der Volksphantasie, um ihn zu einem großen Viehhelfer zu machen.

Die ländlichen Heiligen, durch Quellen-, Rast- und ähnliche Naturlegenden in bäuerlicher Landschaft schon innig beheimatet, werden Viehpatrone.

Zu dem mächtigen Leonhard holt sich das altbayerische Volk auch noch den Hirtenheiligen des fränkischen und schwäbischen Stammes, den hl. Wendelin, herüber.

2. Die Literatur über St. Leonhard ist überaus umfangreich. Sie ist meist von dem reichen Brauchtum angeregt, das sein Viehpatronat in den Alpenländern und insbesondere im bayerischen Stammesgebiet entwickelt hat. Dieses Viehpatronat wurde immer wieder zu früh angesetzt und dann einer mythologischen Deutung unterworfen. Die Methode genauer geschichtlicher Darstellung und Verfolgung des geschichtlichen Weges, den der Leonhardskult zurückgelegt hat, ist selten befolgt worden. Als vorbildlich sei der Aufsatz von Anton Mayer-Pfannholz, „St. Leonhards Einzug in Altbayern" genannt, der leider an wenig zugänglicher Stelle erschienen ist (Bayer. Heimat, Beilage zur „Münchner Zeitung", 3. Nov. 1931). In diesem Aufsatz wird der mythologischen Deutungsweise entschieden entgegengetreten. Daß Leonhard als Viehheiliger erst im Barock erscheint, daß dieses Patronat also ziemlich spät sich entwickelt hat, wurde von M. Höfler schon zu einer Zeit erkannt, da die mythologische Deutungsweise — ein leidenschaftlicher Anhänger derselben war übrigens auch dieser Forscher — noch in vollster Blüte stand.[1]) Aber hier sprachen die Tatsachen zu deutlich. Dennoch versucht man immer wieder die Zusammenhänge dieses Heiligen mit der Welt des Agrarischen ins Mittelalter zurückzuverlegen, wie es zuletzt von Hindringer (Weiheroß und Roßweihe 1932, S. 170) geschehen ist, wenn er die Szene des Landumziehens im Leonhardfenster des Regensburger Doms dafür in Anspruch nimmt, daß um diese Zeit, also zwischen 1350/60, der hl. Leonhard als Heiliger der „Geritte" und Felderumgänge verehrt wurde. Hier ist zunächst übersehen, daß dieses Legendenmotiv einem ausgesprochenen Rechtsspruch entsprungen ist und nicht etwa einem Kultbrauch.[2])

3. Man hat es noch nicht versucht, sich über das plötzliche Auftreten und Mächtigwerden des neuen Patronates klar zu werden. Höfler führt an, daß dieses Patronat erst hätte aufkommen können, „als das Vieh einen höheren ökonomischen Wert hatte". Dies ist übrigens nicht richtig, erklärt aber auch weiter nichts.

Wir haben in der Auffassung von der barocken Form des Viehheiligenkultes die Grundlage gewonnen, auf der ein solches Patronat entstehen konnte. Es lassen sich aber noch eine Reihe spezieller Gründe gewinnen.

4. Der Viehheiligenkult Leonhards hat sich vorwiegend an den großen Wallfahrtsorten entwickelt, wie etwa in Inchenhofen in Oberbayern, wo der Heilige der große allgemeine Nothelfer war und wo dann dieses neue Patronat aus geringen Anfängen zu einer erstaunlichen Ausschließlichkeit erwuchs. Diese großen Kultorte aber hatten einen weiten Ausstrahlungsbereich, in dem diese neue Verehrungsform zuerst sich ausbreitete. Von

[1]) Volkskunst und Volkskunde (Zs.) I, 116: „. . . ergibt sich zweifelhaft, daß Leonhard erst seit dem 17. Jahrhundert eigentlicher Viehpatron wurde."

[2]) Vgl. darüber A. Elsen, Das Land-Umziehen, Dt. Gaue 31 (1930), S. 10ff. Als Kuriosum nur sei der Aufsatz von Friedrich Lüers „Der Leonhardi-Kult in Bayern" (Bayer. Wochenschrift zur Pflege von Heimat und Volkstum 8 (1930), S. 397ff. erwähnt, der in grotesker Verkennung der geschichtlichen Tatsachen mit Hilfe moderner Mundarten- und Kulturgeographie, auf das Fragebogenmaterial der bayer. Wörterbuchkommission sich stützend, vom heutigen Kultbild in die Zeit der Missionierung Altbayerns zurückleiten will und Leonhard von den Missionaren an die Stelle einer germanischen Gottheit setzen läßt.

diesen zentralen Kultorten hat das neue Patronat flächenhaft fast das ganze Land südlich der Donau überzogen.

Und nun erst haben sich die Brauchformen, wie etwa der Umritt, hier angesetzt. Und nun erst werden hier die eisernen Viehvotive, die Fortsetzungen der eisernen Votive des Mittelalters, geopfert. Das führt späterhin zu eigenen Erscheinungen: Umrittsbrauch und Eisenvotivopfer verschmelzen. Ich konnte dies selbst in dem Leonhardsorte Hetzenbach im vorderen Bayerischen Wald beobachten. Der Umrittsbrauch erlischt, ersteht aber wieder in einer neuen Form: Die Votivgaben, die Rösser, Kühe, Schweine, Schafe werden nun nicht mehr in einzelnen Anliegen der Kirche geopfert, sondern der in der Kirche angesammelte Schatz an solchen Gaben wird nun aufbewahrt, am Leonhardstage aber kauft vom Mesner jeder Bauer sich seinen Viehbestand aus den Eisenvotiven, trägt diese Figuren dreimal um den Altar und legt sie auf den Altar nieder. Diese Votive gehen dann wieder in den Besitz der Kirche über.

5. Viehseuchen in der Zeit des Barocks haben auf die Verbreitung dieses Kultes fördernd eingewirkt.

So wird 1656 in Beckstetten (Landkapitel Kaufbeuren) eine Kapelle zu Ehren des hl. Leonhard erbaut wegen eines 30 Jahre vorher abgelegten Gelübdes bei einer Viehseuche (Steichele, Bistum Augsburg VI, 46). Dies ist aber sicher nicht das einzige Beispiel dieser Art. Gerade ein großer Teil der ausgesprochenen Leonhardskirchen, soweit sie als Nebenkirche außerhalb der Orte stehen, sind Votivkirchen des Barocks und hängen mit dem aufblühenden Viehheiligenkult zusammen.

Ein besonders wichtiges Zeugnis scheint mir aber ein Bericht der Mirakelbücher von Inchenhofen, diesem wichtigsten Leonhardskultort Bayerns, zu sein:[3]) 1631, als in der kurfürstlichen Schwaige zu Schleißheim eine Viehseuche ausbrach, kam Kurfürst Max I. selbst nach Inchenhofen und opferte dort sein Pferd. Und seit diesem Jahr wurde bis zu Karl Theodors Zeiten jedes Jahr vom kurfürstlichen Hof ein Pferd nach Inchenhofen geopfert.

Ein solches Beispiel wirkte auf das ganze Land und trug sicher dazu bei, die Aufmerksamkeit des Volkes in Viehangelegenheiten auf den hl. Leonhard zu lenken. Man muß dabei berücksichtigen, wie sehr das bayerische Herrscherhaus in religiösen Dingen ganz „volksnahe" war — so steht über dem Portal der Residenz die Hausmadonna mit der samstäglich brennenden Laterne genau so wie am Bürgerhaus.[4])

[3]) Synopsis Miraculorum et beneficiorum seu vincula Charitatis, Lieb-Bänder vnd Kettenglieder . . . München 1659 S. 5, eine Art Propagandaschrift der Fürstenfelder Zisterzienser.

[4]) Vgl. G. Schreiber in Schnürer-Ritz, St. Kümmernis und Volto Santo, Düsseldorf 1934, s. XII: „Von der Dynastie wurde nicht bloß Recht und Verwaltung, das stehende Heer und die Tuchfabriken des Merkantilismus ergriffen und gestaltet, sondern auch Sakralfeste und Volksheilige wesentlich beeindruckt und geprägt." Der Aufsatz von Al. Peez „Tierseuchen und die Leonhardi-Kirchen der Ostalpen" (Mitt. d. anthrop. Ges. Wien XXIII (1839) S. 193ff.) sieht diese Zusammenhänge, legt sie aber viel zu früh und will, da die Rinderpest vom Osten eingeschleppt worden sei, den ganzen Leonhards-Kult als eine Art östliches Bollwerk gegen diese Seuche erweisen, was natürlich völlig unrichtig ist, da eben der Leonhards-Kult älter ist als sein junges Viehpatronat. Dieser Aufsatz verfällt dann schließlich in die übelsten Götterkombinationen, die heute abgetan sind („Leonhard = Fro").

6. Das Attribut des hl. Leonhard ist von Anfang an die Kette, an der oft die kleine, bittende Figur eines Gefangenen hängt. Nun tauchen im Barock plötzlich Figuren mit einem Pferd oder Rind als Attribut auf. Das neue Patronat führt also zu einem neuen Attribut.

Den frühesten Beleg dieses neuen Attributes fand ich in einer Leonhardsfigur in P e i t z k o f e n (Bez.-Amt Straubing), die aus der Mitte des 17. Jahrhunderts stammt, einer Zeit also, in die fast alle bis jetzt angeführten Zeugnisse weisen. Diese Figur verbindet Altes und Neues: sie zeigt zu Füßen des Heiligen den Gefesselten, also eine historische Reminiszenz, und zugleich ein Rind, das Zeugnis des neuen Patronates. Es ist übrigens interessant, daß das Tierattribut hier beim ersten Auftreten gar nicht das Pferd ist, sondern eine Kuh. Es handelt sich beim hl. Leonhard von Anfang nur um ein gewöhnliches Viehpatronat und erst an einigen oberbayerischen Umrittsorten, wie etwa Tölz, erscheint Leonhard dann als der „Rosseherr", aber sehr spät, erst im 19. Jahrhundert, wo ja viele Umritte in ihrer festlichen Form erst eingerichtet wurden.

7. Diese Figur ist aber durch einen weiteren Umstand interessant. Der Heilige erfährt im Barock im altbayerischen Gebiet eine ikonographische Wandlung: er wird zum Benediktiner. Hier, in Peitzkofen, trägt er zum erstenmal das Benediktinerkreuz.

Diese ikonographische Neuerung führt uns auf eine weitere Spur zur Erklärung des Viehpatronates des hl. Leonhard. Die Benediktiner sind im Mittelalter im Besitz der Heilkunst für Mensch und Vieh. Die Gestalt des Benediktinermönches als Vieharzt bleibt im Volke wie eine Erinnerung haften. Man kann hier vom historischen Sinn des Volkes sprechen. Im Barock bricht dieser Sinn wieder auf und im hl. Leonhard schafft sich das Volk für diese Erinnerung eine sichtbare Gestalt. Wir haben hier also eine Art barocker Mythisierung des Mittelalters, hier liegt der tiefste Grund für das barocke Viehpatronat des hl. Leonhard. So hatte ich mir immer die barocke Prägung des Leonhardtypes in Altbayern erklärt, bis ich eines Tages noch auf einen greifbaren Beweis stieß.

In der Heilig-Blut-Kapelle zu Ellbach am Fuß des Wendelsteines, im Leitzachtal, befindet sich ein Seitenaltar des hl. Leonhard. Das Altarblatt, um 1770 entstanden, zeigt Leonhard in reicher Landschaft sitzend, umgeben von hilfesuchenden Bauern. Ihr Anliegen verrät sich zum Teil auch schon aus den Viehfiguren, die sie in der Hand tragen. Hier ist also das Patronat wieder in Legende zurückverwandelt worden und die historische Erinnerung des Volkes an die mittelalterliche Tätigkeit des Benediktinerordens in Menschen- und Viehnot, sich an den hl. Leonhard anschließend, ist Bild geworden — ein Zeugnis, das uns den barocken Kult des Heiligen in neuem und schärferem Lichte zeigt, als man ihn bisher gesehen hat.

Zur Bildersprache der alttestamentlichen Propheten

Von Rudolf Mayer, Regensburg

Bei einer Analyse der Prophetenschriften verdient sowohl vom Standpunkt der rein literarischen Beurteilung als eines Zeugnisses für die gewaltige dichterische Gestaltungskraft dieser Männer als auch unter dem Gesichtspunkt des theologischen Gehaltes ihrer Schriften die hier zur Verwendung kommende Bildersprache Beachtung. Auffallen muß schon der gewaltige Umfang der Motive, von dem sie ihre Bilder hernehmen. Es ist in der Tat kaum ein menschlicher Beobachtung zugängliches Gebiet namhaft zu machen, das nicht bei den Propheten in bildhafter Verwendung oder als Vergleich bzw. Metapher erscheint. Wir finden bei ihnen die Elementargleichnisse, die die Wirkungen und Erscheinungsweisen der atmosphärischen Vorgänge (Wind, Wolke, Tau, Regen usw.), des Wassers und des Feuers heranziehen, ebenso wie eine Fülle von Bildern aus der Tier- und Pflanzenwelt, besonders aber auch aus der Tätigkeit des Menschen (Ackerbau, Viehzucht, Hausbau, Jagd und Fischfang, Töpferei, Kriegführung und dergl.). Freilich sind die von den Propheten angewandten Bilder, literarisch betrachtet, nicht alle von gleichem Werte. Wir finden auch bei ihnen einfache, schlichte, dann wieder farbenprächtige, bunte, anmutige und abstoßende, geistvolle und alltägliche, naheliegende und weit hergeholte Bilder und Vergleiche. Dazu ist freilich zu bemerken, daß es nicht Hauptaufgabe der Propheten bei ihrer Bildersprache war, möglichst ästhetisch ansprechende Bilder und Vergleiche zu schaffen, sondern daß diese ja lediglich eine dienende Rolle im Rahmen ihrer Verkündigung spielte und nur zur Verdeutlichung und Veranschaulichung ihrer Gedanken beitragen sollte. Außerdem ist bei der Abgabe von Werturteilen von unserer Seite aus wohl zu beachten, wie groß der Abstand ist, der uns zeitlich und umweltsmäßig von den Propheten trennt. Mag auch die Grundbeschaffenheit des menschlichen Geistes überall die gleiche sein, so ist doch klar, daß den Menschen des alten Orients sich aus der Erfahrung ihres täglichen Lebens heraus andere Bilder aufdrängen mußten als uns, und daß ihnen manches von den Propheten angewandte Bild klar und verständlich war, wo es uns schwer ist, die Beziehung zwischen Bild und Abgebildetem zu finden.[1])

[1]) An einschlägigen Arbeiten vgl. vor allem A. Wünsche, Die Bildersprache des A.T.; J. Hempel, Jahwegleichnisse der israelit. Propheten in ZAW NF 1 (1924), S. 74 ff; J. Hempel, Gott und Mensch im A.T., Stuttgart 1936, bes. Kap. 4 § 2: Bilder und Gebetsanreden. Akkadisches und ägyptisches Vergleichsmaterial bieten A. Schott, Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften in M. Vaeg. Ges. 1925,2 und H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen, Leipzig 1926. Zur Stilfrage bei den Propheten überhaupt vgl. die Einleitung von Gunkel bei H. Schmidt, Die großen Propheten, Göttingen 1923.

Die poetisch stimmungsvollsten und gewaltigsten Bilder sind den Propheten zweifellos da gelungen, wo ihr Pathos am mächtigsten war und der Ernst ihrer Verkündigung am meisten Herz und Gemüt ihrer Zuhörer ergreifen mußte, nämlich bei ihrer Gerichtsansage. Und zwar sind es hier vor allem die Bilder und Vergleiche, die im Wirken der Naturgewalten ein Sinnbild des kommenden Gottesgerichtes sehen, wo die gewaltige dichterische Gestaltungskraft der alttestamentlichen Propheten uns am lebendigsten entgegentritt. Besonders ein Prophet hat unerreichte Meisterschaft auf diesem Gebiete gewonnen, nämlich Isaias. Da kündigt er 9,17—20 seinem Volke das Gottesgericht in Gestalt des drohenden Bürgerkrieges an, der durch die allgemeine Bosheit und Schlechtigkeit im Volke entstehen muß und zur Folge hat, daß keiner des anderen mehr schont. Um diesen Gedanken seinen Zuhörern nahezubringen, greift der Prophet zu einem Bilde, das bei der nahen Verbindung, in der seit den Anfängen der israelitischen Religionsgeschichte die Gestalt Jahwes mit der Elementargewalt des Feuers steht,[2]) ohne weiteres verständlich sein mußte, nämlich zum Bilde vom Feuergericht. Schon die Bosheit des Volkes zeichnet er V. 17 als einen gewaltigen, alles erfassenden Waldbrand, der aber ein anderes Feuer herbeiruft, das des Zornes Jahwes, und diese beiden Feuer zeichnet der Prophet durch sein Bild in ihrem Zerstörungswerk am Volke.

17. Denn entbrannt ist die Bosheit wie Feuer;
das Dornen und Disteln verzehrt
und entzündet das Waldesdickicht,
so daß es aufqualmt mit mächtigem Rauchqualm[3]*).*

18. Durch den Grimm des Jahwe Sabaoth ‚wird entzündet' das Land,
und so wird das Volk gleichsam zur Feuerspeise,
keiner mehr wird sich des anderen erbarmen.

Wieder im Bilde vom Waldbrand wendet sich Jsaias an der Stelle 10,5 ff. gegen den freventlichen Hochmut Assurs, das vergessen hat, daß es nur ein Werkzeug in der Hand Jahwes war, dazu bestimmt, am sündigen Volke von Juda-Jerusalem das göttliche Strafgericht zu vollziehen, sich aber jetzt durch den Mund seines Königs rühmt, durch eigene Kraft sein Eroberungswerk ausgeführt zu haben.

Aber gerade sein Hochmut hat nach der Überzeugung des Propheten seinen Untergang zur Folge und in einem grandiosen Bilde schildert er V. 16 ff., wie das als Hochwald dargestellte Assyrerheer in einem gewaltigen Waldbrand vernichtet wird, den das zur Feuerflamme gewordene „Licht Israels", d. h. Jahwe, entzündet hat.

[2]) vgl. dazu Eichrodt, Theol. d. AT., II, 2 f.

[3]) Zu der abweichenden Übersetzung der LXX, die V 17 bβ offenbar ganz frei parallel zu 17bα vielleicht mit Anlehnung an Stellen wie Jr 21,14; 27 (50), 32 u. Ps 82 (83), 15 wiedergibt (Kai synkataphagetai ta kyklo ton bounon panta) vgl. J. Ziegler: Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias = Atl. Abh. XII. Bd. 3. H. (1934), S. 109 f. Die Vulg. übersetzt V 17b genauer; et succendetur in densitate saltus, et convolvetur superbia fumi.

16. Darum wird der Herr Jahwe Sabaoth
unter seine Wohlgenährten die Darre senden
und statt seiner Behäbigkeit wird Fiebersglut glühen wie Feuersglut [4]*).*

17. Das Licht Israels wird zum Feuer werden
und sein Heiliger zur Flamme,
die verbrennt und verzehrt sein Distel- und Dorngestrüpp an einem Tage.

18. Die Herrlichkeit seines Waldes und seines Gehölzes
wird er ausrotten mit Stumpf und Stiel;
es wird da sein, wie wenn Sieche hinsiechen (vor der Fiebersglut).
19. Alsdann wird der Rest seiner Waldbäume zu zählen sein,
ein Knabe wird sie aufschreiben können.

Noch einmal im Bilde vom Walde, aber nicht von einem Waldbrand, sondern von der Fällung eines Waldes, spricht Isaias im Drohwort gegen Assur 10,28 ff. In packender Schilderung zeichnet er den Anmarsch des Feindes von Norden her, der unmittelbar vor der Hauptstadt in Nobe stehend seine Hand drohend zum Vernichtungsschlage gegen Jerusalem erhebt. Aber da kommt die Wende, und der Prophet sieht Jahwe sich erheben und den Assyrerwald niederlegen.

33. Doch siehe, der Herr Jahwe Sabaoth
rafft weg das Gezweig mit Schreckensgewalt
und die Hochgestaltigen werden umgelegt
und die Erhabenen sinken zu Boden.

34. Da wird das Waldesdickicht umgehauen mit dem Eisen,
und der Libanon mit ‚seinen' Herrlichen fällt dahin.

Nicht minder wirkungsvoll als die Bilder vom Waldbrand bzw. der Waldfällung sind die, welche im Wirken der Elementargewalten des Sturmes und des Gewitters ein Sinnbild des göttlichen Gerichtshandelns zeigen. Freilich ist hier oft schwer zu unterscheiden, was real und was bildlich gemeint ist. Real aufzufassen ist wohl die Stelle Is 29,5 f., wo es von der wunderbaren Errettung des Gottesherdes (Jerusalem) vor dem endzeitlichen Ansturm der Feinde heißt, daß die Stadt von Jahwe heimgesucht werde „mit Donner und Tosen und großem Gedröhn, mit Sturmgesaus und Gebraus und fressender Feuerflamme", hier ist wohl in buchstäblichem Sinne vom Kommen Jahwes im Wettersturm die Rede, das für die Feinde Verderben, für Jerusalem aber Errettung und Erlösung bedeutet. An vielen anderen Prophetenstellen aber, wo vom Daherbrausen eines Sturmes die Rede ist (Os 4,19; 8,7; 13,15b; Jr 22,22; 25,32; 30,23; Is 21,1; Jr 4,11; 49,36), ist dieser ein eindrucksvolles Bild des Gottesgerichtes, das von Jahwe selber oder von seinen von ihm beauftragten Strafwerkzeugen vollzogen wird.

[4]) Die LXX übersetzt 16b bemismannaw razon mit eis ten sen timen atimian, wobei sich der Übersetzer bei der Deutung des Bildes offenbar vom Parallelismus leiten ließ und atimian als Gegensatz zu timen wählte (Ziegler 140); freilich geht das ursprüngl. Bild dabei verloren. Wortgetreuer übersetzt die Vulg. (propter hoc mittet dominator Dominus exercituum) in pinguibus eius tenuitatem.

Neben dem Sturm aber sind es die Gewitterwolke und das mit furchtbarer Gewalt sich entladende Unwetter, die den Propheten als treffliches Sinnbild des kommenden Gottesgerichtes erscheinen. Jr 4,13 ist das mit unheimlicher Schnelligkeit aufziehende Wettergewölk, ein Bild des mit jäher Eile daherbrausenden geheimnisvollen Feindes. Großartig ist aber besonders Is 28,2 mit seiner Schilderung des gleich einem verheerenden, unter Hagel, Sturm und Wolkenbruch sich entladenden Unwetter das sündige Samaria treffenden Assyrersturmes.

Siehe, ein Starker und Gewaltiger (steht zu Diensten) dem Herrn:
wie Hagelwetter, (wie) verheerender Sturm,
wie Wetterguß gewaltig flutender Wasser
wirft er zu Boden mit Macht.

Ebenso majestätisch sind die Vergleiche, bei denen die Propheten im Brausen und Tosen des Meeres bzw. dessen alles überflutender Gewalt das Gottesgericht abgebildet sehen. Dem Brüllen des Meeres gleich wird nach Is 5,30 der geheimnisvolle Feind[5]) gegen Juda-Jerusalem brüllen und dem vom Gebrause und Getöse der zum Kampf angetretenen Heidenvölker bedrohten Juda gilt das Wehe des Propheten an der Stelle 17,12:

Wehe, Gebrause vieler Völker, wie Brausen des Meeres brausen sie,
und Getöse von Nationen, wie Getöse von Wasser, tosen sie.

Auch nach Jr 6,23 gleicht der auf wilden Rossen anstürmende grausame Feind in dem Lärm, unter dem sich sein Nahen vollzieht, dem Brausen des Meeres.

Zu diesen, dem Wirken der Elementargewalten entnommenen Vergleichen treten aber dann in der Gerichtsverkündigung der Propheten die ebenso wirkungsvollen Tiervergleiche, besonders jene mit dem Löwen und dem Adler. Gerade der erstere erscheint den Propheten in der majestätischen Art seines Auftretens, in der Gefährlichkeit und schreckenden Gewalt, die ihm eigen sind, als ein sprechendes Symbol für Jahwes Auftreten im Gericht. Schon Am 3,8 ist Jahwe als brüllender Löwe gezeichnet; Os 5,14 und 13,7 vergleicht sich der zum Einschreiten gegen das undankbare und sündige Israel bereite Jahwe selbst mit diesem gefährlichen Raubtier und in dem gewaltigen Bilde Is 5,29 wird der Feind, der das Schicksal des Volkes besiegelt, unter dem Bilde eines seine Beute packenden Löwen gezeichnet.

Ein Gebrüll hat er wie die Löwen, er brüllt wie Jungleuen und knurrt
und packt den Raub und schleppt ihn fort — niemand rettet.

Ebenso großartig ist das Jr 4,7; 25,38; 49,19 auftretende Bild von dem majestätisch sich aus dem Dickicht erhebenden und zum Raube in die Weide einbrechenden Löwen für den Weltengott, der an Israel bzw. der Völkerwelt entweder selbst oder durch seine Strafwerkzeuge sein Gericht vollzieht. Aber auch wenn Is 8,8 das Bild von einem riesigen, drohend über Juda schwebenden Raubvogel und Hab 1,8 und Jr 49,22 ebenso dasjenige von einem sich auf seine Beute stürzenden Adler in der Ansage des kommenden Gottesgerichtes verwandt wird, so sind das ebenso dich-

[5]) Zu der wiederholt bei den Propheten auftretenden Gestalt des geheimnisvollen endzeitl. Gerichtsvollstreckers vgl. d. Ausführungen von W. Staerk: zu Hab 1,5—11, Geschichte oder Mythos in ZAW NF 10 (1933), S. 1 ff.

terisch hoch einzuschätzende wie für die Verkündigung der in Frage stehenden Wahrheit wirkungsvolle Darstellungmittel.

Den schreckenerregenden Bildern aus der prophetischen Gerichtsansage, in denen sich „der furchterregende Jahwe vom Sinai, der Kriegs-, Schlachten- und Katastrophengott, der in Schrecknissen sich auswirkt und in grausigem Erleben sich offenbart" (Hempel), in der prophetischen Bildersprache kundgibt, stehen aber auf der anderen Seite nicht minder poetisch wirkungsvolle liebliche, anmutige und trostvolle Bilder gegenüber, mit denen die alttestamentlichen Propheten das Verhältnis ihres Gottes zu seinem Volke zeichnen. Hier ist einmal das Bild von Jahwe als dem Vater des Volkes zu nennen (Os 11,1 b; Jr 3,19; 31,9; Is 43,6; 45,11; Ml 1,6; 2,10), bei dem nicht so sehr der Gedanke an die strenge väterliche Gewalt, sondern die weichen Züge des sich erbarmenden, liebevollen, fürsorgenden Vaters hervortreten[6]) und wie wundervoll weiß Os 11,3 f. diese Vaterliebe Jahwes zu zeichnen, der seinen „Sohn" Ephraim umhegt, auf seine Arme genommen und an seine Wangen gedrückt hat.

Dazu kommt das herrliche Bild von Jahwe als dem Tröster Israels, der sein Volk tröstet wie eine Mutter ihre Kinder Is 66,13. Und wie stimmungsvoll sind die Bilder, in denen unter Verwendung des Gedankens der Brautschaft bzw. der Ehe Jahwe als der Bräutigam erscheint, der sich aufs neue mit Israel verlobt Os 2,21 f. und es umfreit Is 62,5, der das undankbare Volk an die Zeit der ersten Liebe während der Wüstenwanderung erinnert Jr 2,2, oder in denen er als der Eheherr auftritt, der seine verlassene und verstoßene Gattin Sion in erbarmender Liebe wieder zu sich nimmt Is 54,6; 62,4! Nicht minder schön und trostvoll sind die Bilder von Jahwe als dem guten Hirten, der seine Herde weidet Is 40,11; Jr 50,9; die zersprengten Schafe sammelt Mi 2,12; Zeph 3,19; Jr 31,10; Zch 3,19 und sich auch der kranken Tiere seiner Herde liebevoll annimmt Mi 4,6; ferner von Jahwe als dem Arzt, der die Wunde seines Volkes verbindet und heilt Os 6,2; 14,5; Is 30,26; Jr 30,17. Erhebend sind auch die Vergleiche, unter denen sich im großen Zukunftsbilde im 14. Kapitel des Hexasbuches Jahwe selber als belebenden Tau 14,6 oder als grüne, schattenspendende Zypresse 14,9 in seiner Eigenschaft als Heilbringer für sein Volk Israel darstellt.

Freilich war es den Propheten, wie schon gesagt, bei ihrer Bildersprache nicht das Hauptanliegen, nun immer besonders poetische und stimmungsvolle Bilder und Vergleiche zu schaffen; für sie war der Bilderschmuck ihrer Rede nur Mittel zum Zweck, das ihnen zur Verdeutlichung der Wahrheiten dienen mußte, die sie ihren Zuhörern einprägen wollten. Auch hier muß es Bewunderung hervorrufen, wie es diesen Männern gelungen ist, wirklich plastische, das Wesen des in Frage stehenden Sachverhaltes treffende Bilder zu zeichnen. Bewunderswert ist vor allem, welch treffende Bilder die Propheten finden, wenn sie die unheilvolle Verstrickung ihres Volkes in die Sünde, von der es nicht mehr loskommt, zeichnen wollen. Da spricht Is 5,18 von den frechen Lästerern als von Menschen, die die Sünde und die ihr auf dem Fuße folgende Strafe wie mit Ochsenseilen und Zugstricken nach sich ziehen. Jr 2,23 f. bezeichnet das von einem unausrottbaren Hang zum Baalskult befallene Israel als eine brünstige, blind dahinstürmende Kamelstute, 6,7 spricht der gleiche Prophet von der nicht enden wollenden

[6]) Hempel, Gott u. Mensch im A.T., Kap. 4 § 2.

Bosheit Jerusalems als einem Brunnen, aus dem unaufhörlich Wasser hervorsprudelt, 12,23 gebraucht er das Bild vom Mohren, der seine schwarze Farbe, und vom Panther, der seine Streifen nicht ablegen kann. Unnachahmlich ist auch der Vergleich der haßerfüllten Verschwörer und Königsmörder des Nordreiches, die es so gut verstehen, ihren Haß bis zur geeigneten Stunde niederzuhalten, mit einem Ofen, bei dem das Feuer während der Nacht nur unter der Asche glimmt, um dann am Morgen zu heller Glut zu entflammen: Os 7,4.6.7. Oder man vergl. Jr 5,26; 18,22b mit den Bildern vom Vogel- und Fallensteller und vom Schlingenleger, die dem Propheten ein Gleichnis sind für die heimtückischen Bösewichter, die ihre Volksgenossen betrügerischerweise um ihren Besitz bringen oder dem Propheten nachstellen. Interessant ist ferner, wie die Propheten in ihrer Bildersprache dem Gedanken vom nahen Kommen des von ihnen erwarteten Gottesgerichtes Ausdruck geben.[7]) Für Am 8,2 ist der Erntekorb ein Gleichnis des nahenden Gerichtes, wobei offenbar der Gleichklang von hebräisch qajs „Ernte" und qes „Ende" einen wesentlichen Einfluß auf das Zustandekommen dieser Vorstellung ausgeübt haben dürfte, die dann weiterhin auch bei anderen Propheten in der Gerichtsansage auftritt. Is 28,7 gebraucht das Bild von der Frühfeige, die vor der eigentlichen Ernte herangereift, besonders begehrt ist und vom Pflücker eiligst verschlungen wird, womit der Prophet die Stadt Samaria meint, auf die der Assyrer schon seine begehrlichen Augen gerichtet hält. Nach Jr 51,33 ist Babel eine festgestampfte Tenne; denn genau so, wie nach der durch Stampfen oder Walzen bewirkten Einebnung der Tenne der Landmann sofort mit der Drescharbeit beginnt, wird nach der Meinung des Propheten Jahwe mit dem Gericht an dem durch seine Schuld dazu reif gewordenen Babel beginnen. Umgekehrt drückt Is 18,4 ff. mit dem Bilde von dem durch die sommerliche Hitze bewirkten ruhigen Lagern der Weißglut und der Tauwolke sowie jenem vom Weingärtner, der die rechte Zeit für das Zuschneiden der Rebstöcke abwartet, den Gedanken aus, daß auch Jahwe unter Umständen wartet, bis die Zeit für sein richterliches Eingreifen gekommen ist.

Aber auch dem Gedanken, daß diesem kommenden Gottesgericht nur wenige entrinnen werden, verstehen die Propheten ihrem Volke durch

[7]) Dabei ist zu beachten, daß bei den einzelnen Propheten der Umfang des erwarteten Gottesgerichts sehr verschieden sein kann. Vgl. dazu besonders L. Köhler: Theologie des A.T. (Tübingen 1936) 208ff. Köhler weist mit Nachdruck darauf hin, daß in der Zeit vor dem Exil eigentlich nur bei Zephanja ein allgemeines, die Heidenwelt wie das sündige Israel erfassendes und unter kosmischen Katastrophen sich vollziehendes Gericht gezeichnet wird, während Amos nur Israel und seine engere Umwelt mit dem Gerichte bedroht, Isaias ebenfalls mit seiner Gerichtspredigt nur Israel und bestimmte Heidenvölker ohne Hinausgreifen in den Kosmos im Auge hat. Die Gerichtsansage des Propheten Jeremias aber verliert durch den bei ihm trotz allem immer wieder hervortretenden Gedanken einer Bekehrung und Begnadigung ihre volle Schärfe. Das einschneidende Erlebnis des Exiles aber hat auch die Gerichtsverkündigung der atl. Prophetie nachhaltig beeinflußt. Das wesentlich Neue an der Gerichtsansage des Propheten Ezechiel ist es, daß er nicht nur ein Gericht an Jerusalem und der Heidenwelt kennt, sondern in der Endzeit nach der Wiederherstellung des israelitischen Landes noch einmal die Mächte des Bösen, verkörpert in der Gestalt des Gog vom Lande Magog, zum letzten Ansturm gegen Jerusalem sich versammeln läßt. Erst dessen Vernichtung durch Jahwe stellt den letzten Akt des Gerichtshandelns Gottes und die endgültige Durchsetzung seiner Herrschaft dar. Auch bei den nachexilischen Propheten zeigt die Gerichtserwartung immer mehr universale Züge und weist auf ein allgemeines am Ende der Zeiten erfolgendes, das sündige Israel wie die Völkerwelt treffendes Gottesgericht.

wirklich anschauliche Bilder und Vergleiche nahezubringen. Am 3,11 verkündet den Untergang des mit Unrecht und Gewalttat erfüllten Samarias; denen aber, die vielleicht glauben, bei der Katastrophe doch noch gerettet zu werden, hält der Prophet in schneidendem Hohne entgegen:

Wie der Hirt aus dem Rachen des Löwen rettet
zwei Beinchen oder ein Ohrläppchen,
so retten sich die Israeliten,
die da sitzen zu Samaria
in der Ecke des Diwans und auf dem Damast des Sofas.

Mit einem anderen Bilde verkündet der Prophet Isaias 17,5 f., daß vom Nordreich nach der Katastrophe so wenig übrig bleiben werde wie die paar Ähren, die der Schnitter beim Schneiden des Getreides übersieht, oder die wenigen Oliven, die nach der Aberntung des Baumes vielleicht noch hie und da im Gezweig versteckt zurückgeblieben sind. Den gleichen Gedanken der Unentrinnbarkeit des kommenden Gerichtes drückt Jr 16,16 mit dem Bilde von den Fischern und Jägern aus, die Jahwe senden wird, um die Judäer von jedem Berg und Hügel und von den Felsklüften heraus zu erjagen. Jr 48,42 ff. ist das vom Gerichte ereilte Moab als ein gejagtes Wild gezeichnet, das vergeblich versucht, sich vor den Nachstellungen des Jägers zu retten.

Schrecken, Schlucht, Schlinge über dich, Bewohner Moabs. —
Spruch Jahwes
Wer dem Schrecken entgeht, fällt in die Schlucht,
Wer aus der Schlucht steigt, fängt sich in der Schlinge.
Ja, dies bringe ich über Moab im Jahre seiner Heimsuchung. —
Spruch Jahwes

Als weitere Beispiele besonders anschaulicher Bilder und Vergleiche wären noch zu erwähnen die von der vermoderten Wurzel Os 9,16a, dem angebrannten Kuchen Os 7,8, dem grau gewordenen Greis Os 7,9, dem mit eiternden Wunden und Striemen bedeckten Kranken Os 5,13; Is 1,5 f. für die schweren Heimsuchungen und den fortgeschrittenen Verfall Israels. Wie könnte man besser die Ohnmacht der Götzen darstellen als durch den Os 13,3 angewandten Vergleich mit dem rasch dahinschwindenden Morgengewölk bzw. dem durch das Gitter abziehenden Rauch! Wie trefflich ist auf der anderen Seite die Charakterisierung menschlicher Ohnmacht und Hinfälligkeit durch das Bild von dem durch das Wasser fortgeschwemmten Holzsplitter für den König von Samaria Os 10,7, vom aufgescheuchten Vogelschwarm für das vom Fluche Gottes ereilte und so dahinschwindende Volk des Nordreichs Os 9,11, ferner durch das in mehrfacher Anwendung sich findende Bild vom qualmenden Holzscheit für das schwer heimgesuchte Israel Am 4,11, die zwei trotz aller Machtentfaltung Jahwe gegenüber ohnmächtigen Könige Rasin und Phakee Is 7,4, und den Hohenpriester Josue als den Repräsentanten des aus dem Exil gerade noch vor dem völligen Untergang geretteten Volkes Israel Zach 3,2.

Auch in bezug auf die Anschaulichkeit der angewandten Bilder und Vergleiche nimmt das Isaiasbuch, wie sich bereits gezeigt hat, eine hervorragende Stellung ein.

Es wäre noch hinzuweisen auf die unnachahmlichen Bilder vom Riß in der hochragenden Mauer für die verhängnisvollen Folgen der Sünde Israels 30,13, vom zusammengeschlagenen Töpfergeschirr, in dem sich nicht mehr eine brauchbare Scherbe findet, für den drohenden Untergang des jüdischen Staatswesens 30,14, ferner vom Zelt, das nicht mehr abgebrochen wird, als Gleichnis für den ungestörten Fortbestand des endzeitlichen Sion 33,20. Wenn der Prophet von der vergehenden Herrlichkeit Samarias redet, gebraucht er, wohl in Anlehnung an den seinen Zuhörern

vertrauten Anblick der von den Mauern rings umschlossenen Stadt das Bild vom verwelkten Blumenkranz auf dem Haupte der Zecher Is 28,1; wenn er darstellen will, wie die Völker ohnmächtig die Ausplünderung durch den Assyrerkönig über sich ergehen lassen müssen, dann spricht er von Vögeln, die nicht wagen, ihr Nest zu verteidigen Is 10,14; die Säge in der Hand des Arbeiters aber ist ihm ein Bild für die von Jahwe beauftragten Assyrer und der Ton in der Hand des Töpfers ein Gleichnis für den Menschen, über den der Herr nach freiem Gutdünken verfügen kann Is 29,16 (vgl. auch Jr 18,6; 19,11; Is 41,25; 64,7).

Neben dem Isaiasbuch ist aber auch das Buch des Propheten Jeremias reich an anschaulichen und dabei oft sehr geistvollen Bildern und Vergleichen.

Hier ist zunächst zu erwähnen der 1,18 und 15,20 auftretende Vergleich des von Jahwe zum Kampfe mit seinen Widersachern mit einer besonderen Kraft ausgerüsteten Propheten mit einer ehernen Mauer. Ferner ist hinzuweisen auf die Stelle 2,2 ff.; Jahwe erinnert durch den Mund des Propheten Israel an die Zeit der vollen Harmonie, die zwischen ihm und seinem Volke zur Zeit der ersten Liebe während der Wüstenwanderung bestand. Was Israel damals für Jahwe bedeutete, drückt das in V. 3 gebrauchte Bild vom Erstlingsanteil aus; wie die Erstlinge des Feldes Jahwe allein zu eigen waren, so war in der damaligen Zeit Israel Jahwes alleiniges Eigentum, und wie nach der Bestimmung des Gesetzes (Lv 22,9) von den Erstlingen des Feldes nichts für den menschlichen Gebrauch verwandt werden durfte, so verfiel damals der der Strafe, der von Israel „aß", d. h. es antastete. In dem Gürtel, der sich an die Hüften des Mannes anschmiegt, sieht der Prophet ebenfalls in einem geistvollen Bilde ein Sinnbild des engen Verhältnisses, in dem sein Volk zu Jahwe gestanden hatte 13,11. In seiner Verzweiflung an seinem Berufe irre geworden, nennt der Prophet 15,18b Jahwe, von dem er sich getäuscht fühlt, einen Trugbach, der nur zeitweise Wasser führt. Ein wohlgelungenes Bild ist es auch, wenn 46,7 der eroberungssüchtige Pharao, der aufgebrochen ist, um sich die Welt zu unterwerfen, mit dem alles überschwemmenden Nil verglichen wird oder wenn 13,16 für den in seinem Trotz verharrenden und so zu Fall kommenden Menschen das Bild von einem Wanderer gebraucht ist, der von der Dunkelheit überrascht in der hereinbrechenden Dämmerung seinen Fuß an das Gestein der Berge stößt. Man vergleiche schließlich noch 51,55, wo die Unruhe und das Menschengewühl der Großstadt Babel so treffend mit den in unaufhörlicher Bewegung befindlichen Meereswogen verglichen wird.

Besonders wirkungsvoll sind jene Bilder und Vergleiche, die auf Kontrastwirkung beruhen. So stellt Is 8,6 f. die ruhig und sanft fließenden Wasser der Siloequelle den gewaltigen Wassern eines daherbrausenden Stromes gegenüber; die ersteren sind ihm ein Bild für die ruhige und friedvolle Geschichtslenkung Jahwes, die nun durch das vom Assyrer herbeigeführte göttliche Strafgericht abgelöst wird. Jr 2,13 verwendet in einem dem Verständnis des Orientalen besonders angepaßten Bilde den Gegensatz des frischen Quellwassers zu dem abgestandenen Wasser einer Zisterne; wie groß ist, sagt der Prophet mit diesem Bilde, die Torheit des Volkes, das gleichsam einen Quell lebendigen Wassers verlassen und sich dafür Zisternen gegraben hat, die oft noch dazu das Wasser gar nicht halten, d. h. sich von Jahwe abgewandt und seine Hilfe bei ohnmächtigen Götzen gesucht hat! Sehr wirkungsvoll verstehen es auch mehrere Propheten, den Gegensatz Finsternis—Licht in ihrer Bildersprache zu verwenden. Dem triumphierenden Feinde erwidert Sion Mi 7,8, daß es nur zeitweilig in seine Hand gegeben sei. „Denn fiel ich, so stehe ich wieder auf, sitze ich in Finsternis, so ist Jahwe mein Licht". Allbekannt

ist die herrliche Stelle Is 9,1, nach der dem Volke, das in Finsternis d. h. in bedrängter Lage sich befindet, das messianische Licht aufstrahlt. Man vergleiche von solchen Kontrastbildern noch Jr 17,8 ff., wo vielleicht unter Anlehnung an ein ägyptisches Vorbild unter dem Doppelbilde des kahlen Strauches in der Wüste und dem des an Wasser gepflanzten Baumes das Schicksal des sich auf Menschen verlassenden bzw. auf Gott vertrauenden Menschen dargestellt wird.

Viele der von den Propheten angewandten Bilder und Vergleiche sind auch uns ohne weiteres verständlich; wir finden bei ihnen freilich auch überraschende und seltsame Bilder, bei denen es oft schwer ist, das tertium comparationis herauszufinden und so das Bild oder den Vergleich zu deuten. Da vergleicht Os 13,13 Ephraim mit einem Kinde, das nicht rechtzeitig in den Muttermund eintritt und so nicht zum Leben kommen kann; er will damit offenbar die von Zeit zu Zeit erfolgenden, aber letzten Endes immer fruchtlos bleibenden Anstrengungen Israels, sich von seiner Sünde loszumachen, kennzeichnen. Is 22,23 vergleicht in einem Heilsspruch den Palastvorsteher Eliakim mit einem in den Boden eingeschlagenen Zeltpflock; das tertium comparationis ist hier offenbar das Festverankertsein an einem bestimmten Platz; in den folgenden Versen 24 f., die wohl ein von später Hand beigefügter Zusatz sind, wird der von Eliakim offenbar später betriebene und seinen Sturz herbeiführende Nepotismus unter dem Bilde eines an der Wand befestigten Pflockes bzw. Nagels dargestellt, an den man alle möglichen Gefäße angehängt hat, bis schließlich die Belastung zu groß wird und der Pflock samt dem daranhängenden Geschirr herunterstürzt. Seltsam sind auch die Bilder von Ninive als dem Wasserteich Nah 2,9, dessen Wasser (nach einem Dammbruch) tosend entweichen, womit wohl die kopflose Flucht seiner Bewohner bei der Erstürmung der Stadt gekennzeichnet werden soll;[8]) ferner das Bild vom Wein, den man auf der zum Zwecke der Gärung beigemischten Hefe stehen läßt, für die Männer Jerusalems, die Jahwe bisher ungestört gelassen hat, die er aber jetzt seinem Gerichte unterwerfen will, Zeph 1,12. Vgl. auch das Bild vom Fremdling im Lande und vom Wanderer, der nur zur Nacht einkehrt, als Gleichnis für Jahwe, der nach der Meinung des Volkes für Israel nicht mehr eintritt Jr 14,8, wobei der Vergleichspunkt offenbar in dem flüchtigen Vorübergehen ohne die Absicht, sich länger an dem Orte aufzuhalten und sich um das Wohlergehen seiner Bewohner zu kümmern, liegt. Nach Is 51,1 sind die Israeliten aus einem Felsen gehauen bzw. aus einem Brunnenschacht gemeißelt; erst die Fortsetzung zeigt, daß mit dem Felsen Abraham und mit dem Schacht Sara gemeint ist und daß das Ganze ein Bild für den Gedanken der Abstammung des israelit. Volkes vom Geschlechte des Stammvaters darstellt. Besonders ist es aber auch der 2. Teil des Zachariasbuches, in dem uns oft recht seltsame, manchmal auch gesuchte Bilder und Vergleiche begegnen. Zach 9,15 wird von den Israeliten gesagt,

[8]) Nah 2,9 l. m. Junker Kiberekat-majim memeha jehemaju nasim. MT: meme hi wehemmah nasim. Die LXX hat das in der 2. Vershälfte folgende 'imdu 'amodu we' en maphneh fälschlicherweise noch zur 1. Vershälfte gezogen und das nasim statt auf die Wasser auf die flüchtenden Bewohner bezogen, wodurch das Bild des MT verlorengeht. Auch hier ist Hieronymus von der LXX abhängig: et Ninive quasi priscina aquarum aquae ejus; ipsi vero fugerunt; state, state, et non est qui revertatur.

daß sie die Schleudersteine niedertreten; mit diesen sind die Feinde gemeint, an denen Israel das göttliche Strafgericht vollziehen wird und die damit als von Jahwe verworfen gekennzeichnet werden sollen. 9,17 gebraucht für das für die Heilszeit in Aussicht gestellte Heranwachsen eines zahlreichen Volkes das Bild vom Gedeihen von Getreide und Most, das aber durch die vom Propheten angewandte Metapher „als Getreide läßt er Jünglinge und als Most Jungfrauen emporsprossen“ [9]), eigenartig wirkt. Nach 12,3 wird das in der Endzeit von den Heidenvölkern belagerte Jerusalem für diese zu einem Hebestein werden, an dem sie vergeblich ihre Kräfte erproben und sich nur blutig ritzen werden. Gegen diese Heidenvölker richtet sich auch das nicht minder eigenartige bildliche Drohwort 12,6, wonach die Stammesfürsten Judas gleich einem Feuerbecken im Holzstoß und gleich Brandfackeln in einem Getreidehaufen werden sollen.

In seiner schon erwähnten Arbeit über die Propheten als Schriftsteller und Dichter hat Gunkel mit Recht darauf hingewiesen, wie groß die Glut der Leidenschaft und der Überschwang der Empfindung sind, die aus den Worten der Propheten zu uns sprechen. So ist tatsächlich den Unheilspropheten keine Vorstellung zu schaurig und zu grausam, als daß sie nicht von ihnen in der Drohrede gebraucht worden wäre, während sich andrerseits die Heilspropheten nicht genug darin tun können, die Zukunft mit den herrlichsten Farben auszumalen. Diese ungeheure Leidenschaftlichkeit der Propheten wirkt sich aber auch in ihrer Bildersprache, besonders in der Drohrede aus.

Keine Rücksichten dogmatischer oder ästhetischer Art halten sie davon ab, in leidenschaftlich derben, grausigen, oft geradezu abstoßenden Bildern und Vergleichen ihrer Drohweissagung Ausdruck zu verleihen. Das gilt sogar für ihre Jahwegleichnisse. Is 7,20 wird so Jahwe als ein Barbier dargestellt, der einen Mann mit einem gedungenen Schermesser vollständig kahlschert; der abgeschorene Mann ist Juda, das gedungene Schermesser sind die Assyrer, die im göttlichen Auftrag das Strafgericht vollziehen. Os 5,12 bezeichnet sich Jahwe selber als Motte für Ephraim und als Wurmfraß für das Haus Juda und stellt so sein für das sündige Volk unheilbringendes Tun der Tätigkeit dieser Schädlinge gleich. Anderswo wird das göttliche Strafgericht als ein Schlachten dargestellt, in dem die „Hirten“ d. h. die Könige der Völker hinsinken wie erlesene Widder Jr 25,34 und das Schwert des Herrn mit Blut sich sättigt Jr 46,10; Is 34,6 (vgl. auch Zeph 1,7; Ez 39,17 ff.). Is 63 aber zeichnet das Bild eines göttlichen Keltertreters, dessen Gewand rot ist vom Blute der von ihm zerstampften Völker. Auch von den im Auftrag Jahwes das Gericht an ihren Feinden vollziehenden Israeliten heißt es Zach 9,15, daß sie vom Blute triefen, wie die Gefäße, die bei den Schlachtungen verwandt werden und wie die Ecken eines Altares, an die man das Opferblut sprengte. Zu den grausigen Bildern gehört es auch, wenn nach Jr 8,2; 9,21; 16,4; 25,33 die vom Strafgericht Gottes Ereilten als Dünger auf dem Felde bezeichnet werden, oder wenn es Jr 9,21 heißt, daß die Leichen der Menschen über das Feld hin zerstreut liegen wie die Garben hinter dem Schnitter, die niemand aufliest, oder wenn Mi 4,12 f. die in der Endzeit gegen Jerusalem anstürmenden und dort ihren Untergang findenden Heidenvölker mit den auf der Tenne aufgeschichteten Garben verglichen werden und Israel als

[9]) Die LXX übersetzt den hebr. Text: dagan bachurim wetiros jenobeb betuloth unter Verwischung des Bildes mit sitos neaniskois kai oinos euodiazon eis parthenous. Auch die Vulg. hat unrichtig: (quid enim bonum eius est, et quid pulchrum ejus) nisi frumentum electorum et vinum germinans virgines?

ein dreschendes Rind dargestellt wird, das die Garben drischt, d. h. an den Völkern das Gericht vollstreckt. Man vergleiche in dieser Hinsicht auch Am 4,2 f., wo den Frauen Samarias anscheinend angedroht wird, daß ihre der Kleider beraubten Leichen fortgeschleift und gleich Tierkadavern in eine Grube geworfen werden sowie Jr 22, 19, wo an den König Jojakim das Drohwort ergeht, daß er nach seinem Tode gleich einem Esel aus der Stadt geschleift und außerhalb der Tore verscharrt werden würde. Auch ausgesprochen derbe Bilder scheuen die Propheten keineswegs, wenn sie ihnen zur Verdeutlichung ihrer Gedanken geeignet erscheinen. Jr 10,5 vergleicht die Götzen mit einer Vogelscheuche im Gurkenfeld; Jr 43,12 sagt von Nebukadnezar, daß er Ägypten lausen werde, wie ein Hirte sein Gewand laust. Nach Is 19,14 führt der von Jahwe Ägypten eingegebene Schwindelgeist dieses so irre, daß es wie ein Trunkener in seinem Gespei herumirrt; das Bild vom Umhertaumeln des Trunkenen begegnet dann auch noch Is 24,20 in Anwendung auf die Erde, die die Sündenlast, die auf ihr ruht, nicht mehr tragen kann. Hab 2,15 wird das Eroberungswerk der Assyrer mit einem wüsten Trinkgelage verglichen, bei dem ein Teilnehmer so sinnlos betrunken gemacht wird, daß er gar nicht mehr merkt, wie er sich entblößt hat. Die an gefangenen Frauen oder auch bei Dirnen vorgenommene Entehrung durch Entblößung erscheint als Bild für die Israel oder die Heiden treffende Strafe Os 2,5; Mi 4,11; Jr 13,20 ff; Nah 3,4; Is 47,12. Es ist bekannt, in welch derb realistischer Weise das vielfach von den Propheten gebrauchte Bild von der Hurerei bzw. dem Ehebruch für die Sünde des Abfalls Israels von seinem Gott im Kapitel 16 des Ezechielbuches auf die Vergangenheit Jerusalems angewandt wird. Ein ebenfalls sehr derbes Bild tritt Is 25,10 f. auf; Moab wird zerstampft, wie man Stroh in einer Mistlache zerstampft und im folgenden Verse zeichnet mit einer Wendung des Bildes der Prophet Moab, wie es sich vergeblich bemüht durch Schwimmen aus dieser Mistlache herauszukommen, d. h. seinem Verderben zu entrinnen.

In seinem bekannten Vortrag: „Bibel u. Babel“ hat Fr. Delitzsch auch auf die oben erwähnte Stelle Is 63,1-6 Bezug genommen. Er lehnte auch dieses Stück wegen des in ihm sich angeblich offenbarenden Geistes eines unversöhnlichen Hasses und unschöner Rachsucht ab. Gewiß sind die Farben, die in dieser Perikope vom Autor aufgetragen werden, für unser Empfinden stark; aber in ihm nur ein von beduinischem Geiste getragenes Rachelied sehen zu wollen, ist doch eine Verkennung dieses vom tiefen Ernst des Gedankens an das kommende Völkergericht getragenen und von hohem poetischem Werte erfüllten prophetischen Gedichtes. Orientalische Bildersprache mit ihrer Überschwänglichkeit des Ausdruckes kann nicht einfach nach abendländischen Begriffen gewertet werden und zwischen Bild und Sache muß geschieden werden. Das gilt auch für die Jahwevergleiche in der prophetischen Bildersprache. Es muß auffallen, in welch unbekümmerter Weise die Propheten hier Jahwe mit Tieren vergleichen oder wie sie in stark anthropomorpher Redeweise menschliche Tätigkeiten auf ihn übertragen. Offenbarungsgeschichtlich gesehen ist auch das, wie Eichrodt (Theol. d. A. T. I, 104 f.) darlegt, von Bedeutung gewesen, indem eben gerade durch diese sinnenfällige Art und Weise von Gott zu reden, in der alttestamentlichen Religion allzeit die volle lebendige Personhaftigkeit in der Gottesvorstellung gewahrt blieb, wenn so auch die Geistigkeit der Gottesvorstellung in den Hintergrund treten mußte.

Das Recht der Eltern zur Mitbestimmung der Schulart

Von Karl Weinzierl, München

Während der Parlamentarische Rat in Bonn tagte, gab der Kölner Erzbischof, Kardinal Frings, als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz am 11. Februar 1949 folgende Erklärung der deutschen Bischöfe ab: „Eine der wichtigsten Forderungen, die wir stellen müssen, ist die Forderung, daß in der Bundesverfassung das gottgegebene Elternrecht anerkannt wird. Auf diese Forderung können und werden wir — das stellen wir hiermit im Bewußtsein unserer Verantwortung vor aller Öffentlichkeit fest — unter keinen Umständen verzichten. Wir wissen uns hierin einig mit unseren katholischen Eltern, ja mit unserem ganzen katholischen Volk. Kämpfe und Leiden der vergangenen Jahre wären umsonst gewesen, wenn die Bundesverfassung nicht ein für allemal der Staatsgewalt die Möglichkeit zur Vergewaltigung des christlichen Gewissens nimmt, sondern gerade in der Schulerziehung unserer Jugend von neuem Staatsgewalt über Elternrecht stellt. Wir lehnen jedenfalls jetzt schon jede Verantwortung für die damit beginnende Entwicklung ab." Mit dieser Erklärung haben sich die deutschen Bischöfe in die Auseinandersetzung über die Frage des Elternrechts eingeschaltet, die seit der Zeit der Weimarer Reichsverfassung die Rechtswissenschaft und das öffentliche Leben immer wieder beschäftigt. Um das Elternrecht dem Bereich eines bloßen Schlagworts zu entrücken, soll jetzt einmal seine rechtliche Tragweite, seine Entstehung und Entwicklung seit 1919 zusammenfassend dargestellt werden.

1. In der Weimarer Reichsverfassung und in den deutschen Konkordaten nach dem ersten Weltkrieg

Die Weimarer Reichsverfassung kennt das Elternrecht in einem doppelten Sinn, im allgemeinen Sinn als natürliches Recht der Eltern, ihre Kinder zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit zu erziehen (A. 120), und im besonderen Sinn als Recht der Eltern, die Form der Schule mitzubestimmen (A. 146 Abs. 2), d. h. zu entscheiden, ob sie ihre Kinder in die Gemeinschaftsschule, in die Bekenntnisschule oder die weltliche Schule schicken wollen. Nur das letztere, das Elternrecht im besonderen Sinn, bildet den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung; doch dürfen seine Beziehungen zum Elternrecht im allgemeinen Sinn nicht ganz außer acht gelassen werden (1). Art. 120 erkennt das

[1]) Dagegen auf das Recht der Eltern und sonstigen Erziehungsberechtigten, ihren Willen zu erklären, daß die Kinder nicht an religiösen Unterrichtsfächern und an kirchlichen Feiern und Handlungen teilnehmen (Art. 149 Abs. 2), braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden.

natürliche (2) Erziehungsrecht der Eltern im allgemeinen an, das sie gerade auch außerhalb der Schule in der Familie betätigen; Art. 146 Abs. 2 gewährt den Eltern einen besonderen Einfluß auf die Gestaltung der Schulart. Während der allgemeine Grundsatz des Art. 120, der im 2. Abschnitt der Grundrechte steht, durch die besonderen Schulartikel des 4. Abschnitts vielfach eingeschränkt wird, so vor allem durch den Art. 145 über die allgemeine Schulpflicht, erfährt das Erziehungsrecht der Eltern durch Art. 146 Abs. 2 eine gewisse Erweiterung, insofern der Staat den Eltern das besondere Recht zugesteht, für die schulische Erziehung ihrer Kinder Volksschulen ihres Bekenntnisses zu verlangen (3).

Das besondere Elternrecht war in der Weimarer Verfassung nicht von vorneherein vorgesehen, sondern kam erst im Lauf der Beratungen auf folgende Weise zur Ausgestaltung (4). Der von Staatssekretär Dr. Hugo Preuß am 20. Januar 1919 veröffentlichte Entwurf zur Reichsverfassung begründete zwar im Gegensatz zur bisherigen Entwicklung eine Zuständigkeit des Reichs auf dem Gebiet des Schulwesens (§ 4); überließ aber Fragen wie die Konfessionsschule und Simultanschule noch der landesgesetzlichen Regelung.

Während der ersten Lesung im Plenum der Nationalversammlung wurde von manchen linksgerichteten Kreisen eine Erweiterung der Zuständigkeit des Reichs auf dem Schulgebiet verlangt. Im Verfassungsausschuß, in welchem die Schulbestimmungen weiter beraten wurden, wurde dem Reich die Zuständigkeit zuerkannt, allgemeine Grundsätze über das Schulwesen aufzustellen. Während der ersten Lesung brachten die demokratischen Abgeordneten Dr. Seyfert und Weiß und die sozialdemokratische Abgeordnete Pfülf den Antrag (5) ein, in welchem sie für Art. 31 Nr. 5 folgende Fassung vorschlugen: „Auf einer für alle Klassen und Bekenntnisse gemeinsamen Grundschule(der allgemeinen Volksschule) baut sich das mittlere und höhere Schulwesen auf." Damit wollten die Antragsteller die Simultanschule nicht nur für die Kinder der beiden christlichen Bekenntnisse, sondern auch für bekenntnislose Kinder als die einzige Form der Volksschule für das ganze Reich festlegen. Dagegen wandte sich der Zentrumsabgeordnete Gröber mit den Worten: „Von unserem Standpunkt aus ist eine konfessionelle Gestaltung der Volksschule das Richtige. Wir sind aber der Meinung, daß sich über diese Frage in der Reichsverfassung eine allgemeine Bestimmung wegen der Verschiedenartigkeit der Gesetzgebung, die in den einzelnen Ländern bereits besteht, nicht treffen läßt" (6). Der

---

[2]) In welchem Sinn der Ausdruck „natürliches Recht" zu verstehen ist, das ist umstritten. So vertritt N. Hilling, Das elterliche Erziehungsrecht und die deutsche Reichsverfassung (AfkK. 111 [1931] 90), die Ansicht: „Das Naturrecht kann an dieser Stelle nicht anders als im Sinn der katholischen Lehre gedeutet werden". Dagegen G. Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reichs (zu Art. 120 Nr. 2), behauptet: „Dieses Prädikat bedeutet nicht die Erhöhung des Naturrechts in die Sphäre des Überstaatlichen, nicht die Anerkennung eines für die staatliche Gesetzgebungshoheit unantastbaren ‚Naturrechts' irgendwelcher Art; insbesondere ist es kein Bekenntnis zu dem Naturrecht im Sinn der katholischen Kirchenlehre."

[3]) Dieses besondere Recht der Eltern zur Mitbestimmung der Schulart ist jedoch nur als ein Ausfluß aus ihrem allgemeinen Erziehungsrecht anzusehen und gehört zum vollen Elternrecht dazu.

[4]) J. Mausbach, Kulturfragen in der Deutschen Verfassung (1920); F. Blättner, Das Elternrecht und die Schule (1927), S. 103—106; J. Dolch, Das Elternrecht (1928), S. 142 bis 145; E. W. Dackweiler, Katholische Kirche und Schule (1933), S. 166—181; A. Scharnagl, Die Entstehung der Schulbestimmungen der Weimarer Verfassung (in P. Westhoff, Verfassungsrecht der deutschen Schule [1932], S. 1—45; (in P. Westhoff, Geschichte und Recht der Bekenntnisschule in Bayern (1939).

[5]) Sten. Ber., Anlagenband 336, S. 210.

[6]) a.a.O. 209.

Zentrumsabgeordnete Dr. Mausbach äußerte sich in der nächsten Sitzung hiezu: „Die Gründe, weshalb wir die Konfessionsschule nicht in den Grundrechten gefordert haben, die wir nach wie vor als die richtigste und beste Schulform erachten, hat bereits Abgeordneter Gröber erwähnt. Um so mehr müssen wir uns aber gegen die im Antrag Seyfert getroffene Bestimmung wenden, daß die allgemeine Volksschule in ganz Deutschland für alle Bekenntnisse gemeinsam sein soll." Erst als durch einen Zwischenruf festgestellt wurde, daß auf einen Antrag des Abgeordneten Haußmann hin der Ausdruck „für alle Bekenntnisse" (gemeinsam) gestrichen worden sei, erklärte Dr. Mausbach: „Dann können wir dem Satz zustimmen" (7). So wurde bei der Abstimmung der Art. 31 d in der unklaren Fassung angenommen: „Auf einer für alle gemeinsamen Grundschule baut sich das mittlere und höhere Schulwesen auf" (8). Da die Frage der Bekenntnisschule in der ersten Lesung noch keine Lösung gefunden hatte, mußte sie in der zweiten Lesung zur Entscheidung gebracht werden.

In der zweiten Lesung, die im Verfassungsausschuß am 18. Juni 1919 stattfand, warf nun die Zentrumspartei das Elternrecht in die Wagschale. Sie schlug zur Lösung der schwierigen Frage den neuen Weg vor, den Willen der Eltern im einzelnen Fall über die Einrichtung von Bekenntnisschulen entscheiden zu lassen. Abg. Gröber brachte zu Art. 31 den Antrag ein: „Die Volksschule ist nach dem Willen der Eltern und sonstigen Erziehungsberechtigten so einzurichten, daß die Kinder den Unterricht tunlichst von Lehrern ihres religiösen Bekenntnisses erhalten. Sind in einer Gemeinde auf Antrag der Erziehungsberechtigten neben konfessionellen Schulen nicht-konfessionelle Schulen einzurichten, so ist der durch Abstimmung festzustellende Wille der Erziehungsberechtigten als Grundlage für die verhältnismäßige Verteilung der Schulen zu nehmen" (9). Diesen Antrag begründete Abg. Dr. Mausbach folgendermaßen: In Preußen sei eine gewisse Klärung dahin eingetreten, daß man nicht ohne Berücksichtigung der Minderheiten, vor allem des elterlichen Willens in den Gemeinden, vorgehen könne, und in Bayern habe neuerdings das Regierungsprogramm (10) die Vereinbarung getroffen, daß die Umwandlung bestehender konfessioneller Schulen in Simultanschulen nicht gegen eine ausdrücklich festzustellende Mehrheit der Erziehungsberechtigten erfolgen könne. Aus diesen Gründen sei es dringend notwendig, den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit auf das Recht der Eltern auszudehnen, ihre Kinder in Schulen ihres Bekenntnisses zu schicken. Dadurch sollten nicht katholische und evangelische Mehrheiten, sondern solche konfessionelle Minderheiten geschützt werden, die die Größe haben, daß sie schultechnisch ohne Störung des Schulbetriebs berücksichtigt werden können. Dem Antrag des Zentrums schloß sich auch der deutschnationale Abgeordnete von Delbrück an, aber er wollte die Gleichstellung der Simultanschule mit der Konfessionsschule stärker betont wissen und schlug deshalb folgende Fassung vor: „Ob die Schulen für alle Bekenntnisse gemeinschaftlich oder nach Bekenntnissen geschieden eingerichtet werden sollen, ist nach Anhörung der Erziehungsberechtigten zu entscheiden, deren Wünsche berücksichtigt werden sollen,

[7]) a.a.O. 226.
[8]) a.a.O. 230.
[9]) a.a.O. 524.
[10]) die sog. Simultanschulverordnung des Ministers Hoffmann vom 1. Aug. 1919 auf Grund des Bamberger Abkommens vom 31. Mai 1919 (siehe F. X. Eggersdorfer, Die Schulpolitik in Bayern . . . [1920], S. 33 ff.).

soweit sie mit den Interessen eines geordneten Schulbetriebs vereinbar sind" (11). So hat der Abg. von Delbrück erstmalig den Ausdruck „geordneter Schulbetrieb" eingeführt und damit dem Elternrecht eine gewisse Schranke gesetzt. Die beiden Anträge Gröber und von Delbrück wurden jedoch infolge der ablehnenden Haltung der Demokraten und Sozialdemokraten nicht angenommen.

Nachdem der Verfassungsausschuß die Frage des Elternrechts und der Konfessionsschule unerledigt gelassen hatte, konnte das Zentrum nur noch danach trachten, eine Verbesserung des Verfassungsentwurfs bei der zweiten Beratung im Plenum der Nationalversammlung zu erreichen. Da die Demokraten noch vorher aus der Regierungskoalition ausschieden, erstrebte das Zentrum mit den Sozialdemokraten eine Einigung in der Schulfrage. Die Sozialdemokraten, die nun auf die Mitarbeit des Zentrums in der Regierung stärker angewiesen waren, gaben nach längeren Verhandlungen nach und billigten den Antrag des Abg. Gröber, wonach die Entscheidung über die Schulform in den einzelnen Gemeinden den Erziehungsberechtigten zustehen sollte. Aber sie forderten auf der anderen Seite, daß neben der Konfessionsschule und Simultanschule auch die von ihnen begünstigte weltliche, bekenntnisfreie Schule als gleichberechtigte Schulform anerkannt werden sollte, was das Zentrum nur notgedrungen zugestand. Auf diese Weise kam es zu dem sog. ersten Weimarer Schulkompromiß. Der Antrag Löbe-Gröber schlug am 15. Juli 1919 in der Nationalversammlung für den Art. 143 (später 146) Abs. 2 die Fassung vor: „Ob und wie weit die Volksschulen innerhalb der Gemeinden für alle Bekenntnisse gemeinsam oder nach Bekenntnissen getrennt oder bekenntnisfrei (weltlich) sein sollen, entscheidet der Wille der Erziehungsberechtigten, soweit dies mit einem geordneten Schulbetrieb zu vereinigen ist. Das Nähere bestimmt ein baldigst zu erlassendes Reichsgesetz. Bis zum Erlaß dieses Gesetzes bleibt es bei den bestehenden Vorschriften" (12). Durch diese Sperrvorschrift, die hier erstmalig erscheint, und die schließlich in Art. 174 Satz 1 RV. aufgenommen worden ist, sollte die Sozialdemokratie daran gehindert werden, vor Abschluß der Reichsverfassung das Schulwesen in den Ländern möglichst in ihrem Geist umzubilden. Das erste Weimarer Schulkompromiß nimmt weitgehend auf das Recht der Eltern Rücksicht und überläßt es ganz der freien Entscheidung der Erziehungsberechtigten, welche von den drei möglichen Schulformen sie für ihre Kinder wählen wollen. Reichsminister Dr. David empfahl die Lösung in der Plenarsitzung am 18. Juli deshalb, weil weder die Anhänger der Simultanschule noch der Konfessionsschule, noch der bekenntnisfreien Schule über eine entsprechend große Mehrheit in der Volksvertretung verfügten, um ihr Schulsystem durch eine zentrale Zwangsgesetzgebung als das alleinberechtigte durchzuführen. Man habe sich nun dahin geeinigt, daß die mit dem Herzen Nächstbeteiligten — die Eltern der Schüler — den entscheidenden Ausschlag zu geben hätten. Der Minister fuhr dann wörtlich fort: „In religiösen Dingen ist eine Majorisierung auf dem Wege des Zwangs unmöglich und kann niemals zum Frieden führen. Denn hier handelt es sich um Weltanschauungs-

[11]) Sten. Ber., Bd. 336, S. 524 ff.
[12]) Sten. Ber., Bd. 337, S. 335.

kämpfe. Diese müssen und werden ausgefochten werden, und zwar um so besser, d. h. weniger gehässig, wenn keinerlei staatliche Zwangseingriffe in diese Kämpfe stattfinden. Das ist der Grundgedanke, auf dem dieses Kompromiß beruht: Freiheit der Entwicklung durch rein geistigen Kampf" (13). Ähnlich vertrat auch der Abg. Gröber den Standpunkt: „Solche tiefgehende uralte Gegensätze der Weltauffassung lassen sich nach unserer Überzeugung und nach der Erfahrung aller Zeiten und aller Völker in friedlicher Weise nur auf dem Boden der Freiheit lösen, nicht auf dem Boden der Majorisierung und des gesetzlichen Zwangs" (14). So erschien das erste Weimarer Schulkompromiß als die gerechteste Lösung, aber es erhielt bei der Abstimmung in der Nationalversammlung nur eine geringe Mehrheit und nur deshalb, weil viele Abgeordnete der demokratischen Partei wegen ihres gleichzeitigen Parteitags nicht anwesend waren und nicht dagegen stimmen konnten.

Für die entscheidende dritte Lesung im Plenum der Nationalversammlung war zu befürchten, daß das Schulkompromiß nicht mehr angenommen wird und statt dessen auf die unbefriedigende Fassung des Verfassungsausschusses zurückgegriffen wird. Daher suchten die beiden Regierungsparteien auch die demokratische Partei für das Schulkompromiß zu gewinnen. Nach langwierigen Verhandlungen kam in abgeänderter Fassung ein zweites Weimarer Schulkompromiß zustande. In der Sitzung am 30. Juli 1919 wurde der Antrag Löbe-Gröber-Schiffer gestellt, dem Art. 143 Abs. 2 folgenden Wortlaut zu geben: „Innerhalb der Gemeinden sind indes auf Antrag von Erziehungsberechtigten Volksschulen ihres Bekenntnisses oder ihrer Weltanschauung einzurichten, soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb, auch im Sinne des Abs. 1, nicht beeinträchtigt wird. Der Wille der Erziehungsberechtigten ist möglichst zu berücksichtigen. Das Nähere bestimmt die Landesgesetzgebung nach den Grundsätzen eines Reichsgesetzes." Ferner sollte folgender Art. 169 b eingefügt werden: „Bis zum Erlaß des in Art. 143 Abs. 2 vorgesehenen Reichsgesetzes bleibt es bei der bestehenden Rechtslage. Das Gesetz hat Gebiete des Reichs, in denen eine nach Bekenntnissen nicht getrennte Schule gesetzlich besteht, besonders zu berücksichtigen" (15). Der vorgeschlagene Art. 143 Abs. 2 ist schließlich als Art. 146 Abs. 2 und der vorgeschlagene Art. 169 b ist schließlich als Art. 174 in die Weimarer Reichsverfassung eingegangen. Wegen seiner nicht ganz klaren, den Stempel eines Kompromisses an sich tragenden Fassung hat Art. 146 Abs. 2 zu einer sehr verschiedenen Auslegung Anlaß gegeben (16). Soviel steht ohne Zweifel fest, daß er den Grundsatz aufgestellt hat: „Der Wille der Erziehungsberechtigten ist möglichst zu berücksichtigen." So wurde auch durch das zweite Weimarer Schulkompromiß das Elternrecht als entscheidender Faktor anerkannt, aber nicht mehr im gleichen Umfang wie durch das erste Weimarer Schulkompromiß. Während nach diesem die Eltern für ihre Kinder frei zwischen den drei möglichen Schulformen wählen konn-

13) a.a.O. 1677 ff.
14) a.a.O. 1684.
15) Sten. Ber., Bd. 338, S. 500 ff.
16) vgl. W. Landé, Die Schule in der Reichsverfassung (1929), S. 96—141, und P. Westhoff, Verfassungsrecht der deutschen Schule (1932), S. 115—157.

ten, müssen sie nach Art. 146 Abs. 1 die „für alle gemeinsame Grundschule", also die Gemeinschaftsschule, als verfassungsmäßig eingerichtete Schulform hinnehmen; sie können indes nach Art. 146 Abs. 2 den Antrag stellen, für ihre Kinder Volksschulen ihres Bekenntnisses einzurichten, soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb nicht beeinträchtigt wird. Stellen sie diesen Antrag nicht, so kommt für ihre Kinder nur die Gemeinschaftsschule in Betracht. Immerhin hat die Zentrumspartei auch mit dem zweiten Weimarer Schulkompromiß noch einen Erfolg ihrer schulpolitischen Bestrebungen erzielt; denn wäre es ihr nicht gelungen, die Entscheidung über die Schulform dem Staat teilweise zu nehmen und den Eltern zuzuteilen, so hätte sie bei der politischen Zusammensetzung der Abgeordneten in der Nationalversammlung (ca. zwei Drittel gegen und nur ein Drittel für die Konfessionsschule) diese unmöglich retten und erhalten können. Allerdings ist das durch Art. 146 Abs. 2 den Eltern zugestandene Antragsrecht nicht in Kraft getreten; da nämlich die wiederholten Bemühungen, das zur Durchführung nötige Reichsgesetz zu schaffen, alle scheiterten, läßt die Sperrvorschrift des Art. 174 Satz 1 die bestehende Rechtslage der bisherigen landesgesetzlichen Regelung fortgelten.

Das besondere Recht der Eltern auf Mitbestimmung der Schulart wurde für das Gebiet des Landes Bayern erst durch das bayer. Konkordat vom 29. März 1924 und für das übrige Gebiet des Deutschen Reiches erst durch das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 zur Durchführung gebracht (17). In Art. 6 des bayer. Konkordats wurde zwischen der katholischen Kirche und dem bayerischen Staat vereinbart: „In allen Gemeinden müssen auf Antrag der Eltern und sonstigen Erziehungsberechtigten katholische Volksschulen eingerichtet werden, wenn bei einer entsprechenden Schülerzahl ein geordneter Schulbetrieb — selbst in der Form einer ungeteilten Schule — ermöglicht ist." Ähnlich heißt es in Art. 23 des Reichskonkordats: „In allen Gemeinden, in denen Eltern oder sonstige Erziehungsberechtigte es beantragen, werden katholische Volksschulen errichtet werden, wenn die Zahl der Schüler unter gebührender Berücksichtigung der örtlichen schulorganisatorischen Verhältnisse einen nach Maßgabe der staatlichen Vorschriften geordneten Schulbetrieb durchführbar erscheinen läßt." Wie Art. 146 Abs. 2 der Weimarer Reichsverfassung, so gibt sowohl Art. 6 des bayer. Konkordats als auch Art. 23 des Reichskonkordats den Eltern und sonstigen Erziehungsberechtigten das Recht, einen Antrag auf Errichtung katholischer Bekenntnisschulen zu stellen, aber nur unter der Voraussetzung, daß ein geordneter Schulbetrieb möglich bleibt. Das Reichskonkordat weicht vom bayer. Konkordat nur etwas ab in der Bestimmung, wann ein Schulbetrieb geordnet erscheint. Das bayer. Konkordat erkennt ausdrücklich an, daß eine auch nur für eine ungeteilte Schule ausreichende Schülerzahl zu einem geordneten Schulbetrieb genügt. Das Reichskonkordat jedoch verlangt eine gebührende Berücksichtigung der örtlichen schulorganisatorischen Verhältnisse und rechnet damit mehr mit einer

17) A. Scharnagl, Die Volksschulbestimmungen des neuen bayerischen Konkordates (in Schule und Erziehung 14 [1925], 122—125), —, Die Schulbestimmungen des Reichskonkardates (in Schule und Erziehung 21 [1933], 197), —, Geschichte und Recht der Bekenntnisschule in Bayern (1939), S. 36 ff.

Differenzierung der Schulklassen. Da also Art. 6 des bayer. Konkordats der Kirche etwas mehr Recht gewährt als Art. 23 des Reichskonkordats (18), besteht er nach Art. 2 des Reichskonkordats fort und geht er für das Gebiet von Bayern dem Art. 23 des Reichskonkordats vor. Für die übrigen deutschen Länder gilt Art. 23 des Reichskonkordats, zumal weder das preußische Konkordat von 1929 noch das badische Konkordat von 1932 den Eltern ein besonderes Recht zugestanden haben. Wie andere Artikel des Reichskonkordats, so wurde auch Art. 23 vom Dritten Reich nicht eingehalten. Der Nationalsozialismus empfand das konkordatsmäßig gewährte Elternrecht als eine unerträgliche Einengung der Macht des totalen Staates und schaltete stufenweise den Einfluß der Eltern auf die Gestaltung der Volksschulen aus, bis schließlich nach mehr oder weniger heftigen Schulkämpfen trotz dem entschiedenen Widerstand der katholischen Eltern die Gemeinschaftsschule überall im Reich eingeführt war (19).

2. In den neuen deutschen Länderverfassungen nach dem 2. Weltkrieg

Nach dem Umbruch des Jahres 1945 lebte der Gedanke des Elternrechts wieder auf und fand in einigen neuen Verfassungen der deutschen Länder einen Niederschlag. In Bayern wurde zunächst am 16. Januar 1946 ein Gesetz über die Rechtslage der Religionsgesellschaften beschlossen, um „die Verwirrung zu beheben, die auf kirchen- und schulrechtlichem Gebiet unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft entstanden ist," wie es in der Präambel dieses Gesetzes heißt. Das Gesetz räumte den Erziehungsberechtigten einen entscheidenden Einfluß auf die Bestimmung der Schulart ein; es sah in der ursprünglichen Fassung die Gemeinschaftsschule als Regelschule und die Bekenntnisschule als Antragsschule, dagegen in der endgültigen Fassung umgekehrt die Bekenntnisschule als Regelschule und die Gemeinschaftsschule als Antragsschule vor. Doch das in diesem Gesetz grundgelegte Elternrecht kam nicht zur Durchführung; denn dem Gesetz wurde die Zustimmung der amerikanischen Militärregierung versagt, weil in der Bestimmung, welche die Bekenntnisschule als Grundsatz gelten lasse, eine gewisse Benachteiligung der konfessionellen Minderheiten gesehen werde, und weil es wegen der zahlreich eingeströmten Flüchtlinge aus nicht katholischen Gegenden in den kleinen bayerischen Landgemeinden nicht als gerechtfertigt erscheine, den Rechtszustand des bayerischen Konkordats wiederherzustellen (20).

Die Frage des Elternrechts und der Bekenntnisschule wurde dann in den Verhandlungen der bayerischen verfassunggebenden Landesversammlung während des Sommers 1946 eingehend erörtert. Zunächst führte in der 2. öffentlichen Sitzung am 13. August 1946 Abg. Dr. Hundhammer (CSU) dazu aus: „Das ursprünglichste Recht auf die Kinder hat nicht der Staat, wie wir im zerbrochenen Reich der vergangenen 12 Jahre häufig gehört haben, sondern haben die Eltern . . . Mit diesen Ausführungen

[18]) Roedel-Paulus, Reichskirchenrecht und neues bayerisches Kirchenrecht (1934). S. 12.

[19]) P. Westhoff, Das Elternrecht im Lichte der neueren Staatsrechtslehre, Anhang (Mit Kelle und Schwert, Heft 2, Köln 1949, S. 12).

[20]) M. Wenzel, Schulrechtsfragen (Erlangen 1949), S. 11.

berührt sich nahe das Sonderproblem der Bekenntnisschule in der Volksschule, auch herauswachsend aus den Grundrechten der Eltern auf ihre Kinder. In Bayern sind derzeit nach dem Willen der Eltern 97 % aller öffentlichen Volksschulen Bekenntnisschulen. Nur 3 % der Schulen, im wesentlichen beschränkt auf die drei Großstädte München, Nürnberg und Augsburg, sind Gemeinschaftsschulen . . . Es ist nur recht und billig, daß hier dem Willen der Eltern auch in der Fassung der einschlägigen Artikel grundsätzlich und genügend Rechnung getragen wird. Diese Artikel und diese Ausführungen berühren sich mit den Staatsverträgen, die früher zwischen dem bayerischen Staat und der katholischen Kirche und der evangelischen Kirche geschlossen worden sind. Wir legen Wert darauf, daß die in diesen Verträgen festgelegten Grundgedanken eingehalten werden. Der neue Staat kann seine Tätigkeit nicht damit beginnen, daß er geschlossene Verträge mißachten würde"(21).

In der 3. öffentl. Sitzung am 14. August 1946 erstattete Abg. Dr. Ehard den Bericht über die Ausschußverhandlungen. Er sagte, der Art. 97 (später 135) über das Elternrecht und die Schulform habe zu besonders lebhaften Erörterungen geführt; nach eingehender Aussprache habe sich die überwiegende Mehrheit darauf geeinigt: „Entscheidend soll sein das Recht der Erziehungsberechtigten zur Wahl der Schulart. Selbstverständlich darf dieses Recht nicht zu einem wilden und willkürlichen Wechsel der Schule von Jahr zu Jahr führen. Bekenntnisschule und Gemeinschaftsschule werden nebeneinandergestellt. Der Bekenntnisschule wird der Vorrang eingeräumt. Das entspricht dem tatsächlich geltenden bayerischen Schulrecht und berücksichtigt den wiederholt und eindeutig kundgegebenen Willen der überwiegenden Mehrheit des bayerischen Volks" (22). Bei der hierauf folgenden Aussprache über den Abschnitt der Verfassung „Bildung und Schule" erklärte Abg. Dr. Haußleiter (CSU): „Die entscheidenden Abschnitte der Verfassung stellen dabei in echt demokratischer Weise fest, daß die Wahl der Schulart den Erziehungsberechtigten freisteht, um dann noch einmal auch hier wieder Recht, das natürliche Recht der Eltern zu sichern" (23). Auch der Abg. Loritz (WAV) trat entschieden für das Elternrecht ein mit den Worten: „Die Eltern haben zu bestimmen, in welche Schule sie ihre Kinder schicken wollen, in die Bekenntnis- oder in die Simultanschule. Der Wille der Erziehungsberechtigten ist hier nach unserer Auffassung allein entscheidend, der Wille der Erziehungsberechtigten, der in geheimer Abstimmung festzustellen ist, falls ein solcher Antrag gestellt wird"(24). Der Abg. Dr. Fendt (SPD) ließ zwar durchblicken, daß die sozialdemokratische Partei der Gemeinschaftsschule den Vorzug gibt, erklärte aber, daß sie unter Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse und um der Erhaltung des Schulfriedens willen dieser Formulierung (des Art. 97) zustimmt (25). Lediglich Abg. Dr. Dehler mit der Fraktion der FDP stellte den Gegenantrag: „Die öffentlichen Volksschulen sind Gemeinschaftsschulen", und

21) Sten. Ber., Nr. 2, S. 13.
22) Sten. Ber., Nr. 3, S. 31.
23) a.a.O. 39.
24) a.a.O. 48.
25) a.a.O. 43.

Abg. Schirmer mit der Fraktion der KPD stellte den ähnlichen Antrag: „Die öffentlichen Schulen sind Gemeinschaftsschulen". Hätte Art. 97 diese Fassung erhalten, so wäre damit die Bekenntnisschule beseitigt und das Elternrecht ausgeschaltet worden. Aber beide Anträge verfielen der Ablehnung. Art. 97 wurde bei der zweiten Lesung in der bisherigen Fassung angenommen (26) und ging schließlich als Art. 135 in die bayer. Verfassung ein, als auch bei der Schlußabstimmung der Abschnitt über Bildung und Schule eine große Mehrheit fand.

In Art. 135 Abs. 1 S. 2 hat das Elternrecht folgenden verfassungsmäßigen Schutz gefunden: „Die Wahl der Schulart steht den Erziehungsberechtigten frei." Danach haben die Eltern das Recht zur freien Entscheidung, in welche Art von Schulen sie ihre Kinder schicken wollen, ob in die Bekenntnisschule oder in die Gemeinschaftsschule. Dieses besondere Recht der Eltern erscheint als ein Ausfluß des allgemeinen Elternrechts, das den Eltern durch Art. 126 Abs. 1 als natürliches Recht auf Erziehung ihres Nachwuchses gewährleistet ist und zu den individuellen Freiheits- und Grundrechten gehört. Dieses besondere Elternrecht wird dadurch ausgeübt, daß die Eltern ihre Kinder zu der Schule ihrer Wahl, entweder zur Bekenntnisschule oder zur Gemeinschaftsschule, anmelden (27). Zuständig zur Ausübung dieses Rechts sind an sich beide Eltern, da beide nach § 1627 BGB das Erziehungsrecht haben. Werden sich die Eltern über die zu wählende Schulart nicht einig, so geht nach § 1634 BGB die Meinung des Vaters vor. Die Schulbehörde darf also nicht entgegen den maßgebenden familienrechtlichen Vorschriften des bürgerl. Gesetzbuchs eine einmütige Anmeldung durch beide Eltern verlangen (28). Das besondere Elternrecht zählt zu den öffentlichen Gestaltungsrechten; denn es gewährt den Eltern die Befugnis, am Aufbau der Schulen innerhalb der einzelnen Gemeinden gestaltend mitzuwirken. Dadurch wird die Organisationsgewalt der Schulverwaltung insofern eingeschränkt, als diese nicht mehr wie bisher die Form der Schule nach ihrem eigenen Ermessen bestimmen kann, sondern die Entscheidung darüber allein dem Willen der Eltern und sonstigen Erziehungsberechtigten überlassen muß. Die Schulbehörde hat nur den entscheidenden Willen der Eltern festzustellen und zu vollziehen, sowohl, wenn es sich um die Frage handelt, ob eine Schule als Bekenntnisschule oder als Gemeinschaftsschule zu errichten ist, als auch, wenn es sich um die Frage handelt, ob auch für eine Bekenntnisminderheit eine eigene Schule ihres Bekenntnisses geschaffen werden muß, und ebenso, wenn es sich um die Frage handelt, ob auf Antrag der Erziehungsberechtigten neben der Bekenntnisschule auch eine Gemeinschaftsschule eingerichtet werden muß.

In Art. 135 Abs. 1 S. 3 ist den Eltern folgendes Antragsrecht zugestanden worden: „Gemeinschaftsschulen sind jedoch nur an Orten mit bekenntnismäßig gemischter Bevölkerung auf Antrag der Erziehungsberechtigten zu errichten." Danach hat an Orten mit bekenntnismäßig gemischter Bevölkerung jeder Erziehungs-

[26]) a.a.O. 55.

[27]) M. Wenzel, a.a.O., S. 18.

[28]) Wenn dagegen das Kind in einem anderen Bekenntnis als bisher erzogen werden soll, erklärt das Reichsgesetz über religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921 die Zustimmung des anderen Elternteils für erforderlich.

berechtigte das Recht, einen Antrag auf Errichtung einer Gemeinschaftsschule zu stellen. Eine nötige Mindestzahl von Antragstellern wird durch die Verfassung nicht verlangt, könnte aber durch ein eigenes Gesetz vorgeschrieben werden. Haben Erziehungsberechtigte einen solchen Antrag gestellt, dann muß die Schulbehörde allen Erziehungsberechtigten des Ortes Gelegenheit zur Abgabe der entscheidenden Erklärung geben, in welche Schule sie ihre Kinder schicken wollen. Diese Abstimmung kann passenderweise mit der Anmeldung der Kinder zur Schule verbunden werden. Dem Antrag der Erziehungsberechtigten muß stattgegeben werden, wenn sich so viele Kinder für die Gemeinschaftsschule angemeldet haben, daß für sie ein geordneter Schulbetrieb möglich ist. In diesem Fall muß neben der bestehenden Bekenntnisschule auch eine Gemeinschaftsschule eingerichtet werden. Würden sich aber an einem Ort die Erziehungsberechtigten mit solcher Mehrheit für die Gemeinschaftsschule entscheiden, daß für die Bekenntnisschule kein geordneter Schulbetrieb mehr möglich wäre, dann müßte die Bekenntnisschule in eine Gemeinschaftsschule für alle Kinder des Orts umgewandelt werden. Solange dagegen die Erziehungsberechtigten die Errichtung einer Gemeinschaftsschule nicht beantragen (was nicht an Orten mit bekenntnismäßig ungemischter Bevölkerung gestattet ist), wird ihr Wille zugunsten der Bekenntnisschule als feststehend angenommen und eine Befragung und Abstimmung der Eltern für unnötig gehalten. Insofern erscheint die Bekenntnisschule in der bayer. Verfassung als Regelschule, die Gemeinschaftsschule als Antragsschule, umgekehrt wie in der Weimarer Reichsverfassung und im bayer. Konkordat. Damit nicht die Mehrheit der Erziehungsberechtigten der Minderheit ihren Willen aufzwingen kann, hat nicht ein Mehrheitsbeschluß der Erziehungsberechtigten zu entscheiden, welche Schulart für alle Kinder eines Ortes gelten soll. Vielmehr sind die Schularten verhältnismäßig nach der Abstimmung der Eltern zu verteilen. Während die Schulverwaltung die Einrichtung der verschiedenen Schularten gemäß dem bisherigen bayerischen Recht (29) nach freiem Ermessen vornehmen durfte, hat sie jetzt nur mehr den Willen der Eltern durchzuführen. Dieses Elternrecht als Recht der Mitwirkung beim Aufbau des Volksschulwesens war bisher nur durch die Hoffmannsche Simultanschulverordnung von 1919 in engen Grenzen vorübergehend zugestanden worden und wurde jetzt durch die neue bayerische Verfassung nach dem Vorbild der Weimarer Reichsverfassung in weitem Umfang neu eingeführt, wobei allerdings der Wille der Erziehungsberechtigten nicht mehr zugunsten der Gemeinschaftsschule, sondern zugunsten der Bekenntnisschule vermutet wird.

Die für das Wirksamwerden des Rechts der Eltern zur Mitbestimmung der Schulart entscheidende Frage, ob Art. 135 Abs. 1 der bayer. Verfassung bereits unmittelbar anwendbares Recht ist, bildet gegenwärtig den Hauptstreitpunkt eines Rechtsstreites über die Konfessionsschule in Nürnberg (30). Auf einen Erlaß des bayer. Staatsministeriums für Unterricht und Kultus vom 16. Mai 1949 hin gab die Regierung von Mittelfranken mit Entschließung vom 28. Mai 1949 dem Stadtrat Nürnberg die Weisung, bei der Anmeldung der Kinder zum neuen Schuljahr die Erziehungsberechtigten zwischen Bekenntnisschule und Gemeinschaftsschule wählen zu lassen. Der Stadtrat Nürnberg verweigerte die Durchführung der Elternabstimmung, weil Art. 135 Abs. 1 der Verfassung allein zu einer solchen Umgestaltung des Schulwesens in Nürnberg, wo es nur noch Gemeinschaftsschulen und überhaupt keine Bekenntnisschulen mehr gab, keine genügende Rechtsgrundlage biete; der Artikel enthalte nur Rechtsgrundsätze, die sich an den Gesetzgeber wenden, aber keine Rechtssätze für die Exekutive, die so bestimmt sein müßten, daß aus ihnen Imperative für ein aktuelles behördliches Verhalten entnommen werden können;

---

29) Königl. Verordnung vom 26. Aug. 1883 und Schulbedarfsgesetz vom 14. Aug. 1919.

30) vgl. den Bericht von Dr. Wilhelm Scheuerle, Oberrechtsrat beim Stadtrat Nürnberg (Neuer Kurier, Nürnberg-Fürth, Nr. 65, 22. Dez. 1949).

der Artikel sage auch nichts Näheres darüber, daß die bestehenden Gemeinschaftsschulen in Bekenntnisschulen umgewandelt werden müssen und wie die Erziehungsberechtigten zwischen den Schularten wählen dürfen; zur Ausführung der Grundsätze und Bestimmungen der neuen Verfassung müßte erst das geplante und dem Landtag bereits vorgelegte Schulorganisationsgesetz erlassen werden. Umgekehrt vertritt das Kultusministerium den Standpunkt, Art. 135 Abs. 1 sei nicht ein Programmsatz des Gesetzgebers, der erst noch eines Ausführungsgesetzes bedürfte, sondern sei bereits unmittelbar geltendes Recht und gewähre schon jetzt den Erziehungsberechtigten das Recht, zwischen den beiden Schularten zu wählen, wozu die Regierung genauere Anordnungen erlassen könne. Die Regierung und der Stadtrat kamen bei einer Besprechung am 7. Juni 1949 überein, zur Lösung der strittigen Frage das Verwaltungsgericht in Ansbach anzurufen. Zunächst mußte der Nebenstreit über die Frage entschieden werden, ob die vom Minister gewünschte Elternabstimmung schon vor dem Ausgang des ganzen Rechtsstreits durchgeführt werden soll; das Verwaltungsgericht in Ansbach entschied dagegen, der Verwaltungsgerichtshof in München entschied dafür. Und so wurde bei der Anmeldung der Schüler am 30. Juni 1949 den Erziehungsberechtigten Gelegenheit zur Wahl der Schulart gegeben. Ohne der Entscheidung des Verwaltungsgerichts in Ansbach und der endgültigen letzten Entscheidung des Verwaltungsgerichtshofs in München vorgreifen zu wollen, kann zur Auslegung des Art. 135 Abs. 1 bereits folgendes angeführt werden: Satz 1 des Abs. 1 und Satz 2 in dem Sinn, daß der Wille der Eltern über die Art der Volksschule zu entscheiden hat, sind, für sich betrachtet, bloße Grundsätze, die erst noch der näheren Bestimmung bedürfen, um wirksam werden zu können. Diese nähere Bestimmung wurde den Sätzen 1 und 2 in der 2. Lesung des Verfassungsausschusses gegeben, wo der in der 1. Lesung gestrichene Satz 3 wieder eingefügt und durch die Worte „jedoch nur" schärfer gekennzeichnet wurde. Durch den Satz 3 wurde der Inhalt der Sätze 1 und 2 dahin genauer bestimmt, daß an Orten mit bekenntnismäßig nicht gemischter Bevölkerung nur die Bekenntnisschule als einzige Schulform zugelassen werden darf und daß sie auch an Orten mit bekenntnismäßig gemischter Bevölkerung die einzige Schulform bleibt, solange nicht die Erziehungsberechtigten den Antrag auf die Errichtung einer Gemeinschaftsschule stellen, in welcher ein geordneter Schulbetrieb möglich sein muß. Durch den Satz 3 hat der ganze Absatz 1 einen so bestimmten Inhalt bekommen, daß er zu einem unmittelbar anwendbaren und sofort wirksamen Recht geworden ist (31). Daher entsteht aus Art. 135 Abs. 1 für die Schulverwaltung das Recht und die Pflicht, die während des Dritten Reichs eingeführten Gemeinschaftsschulen in Bekenntnisschulen umzuwandeln, soweit nicht die Eltern in entsprechender Zahl die Errichtung von Gemeinschaftsschulen beantragen. Demnach ist das in Art. 135 Abs. 1 gewährte Elternrecht schon in Kraft getreten. Es wird nicht erst dann wirksam, wenn das gegenwärtig zur Beratung stehende Schulorganisationsgesetz erlassen ist (32); denn während die Weimarer Verfassung Art. 146 Abs. 2 zur Durchführung ein eigenes Gesetz gefordert hat, ist dies in der bayer. Verfassung Art. 135 Abs. 1 nicht der Fall.

[31]) M. Wenzel, a.a.O., S. 20, 21, 25.

[32] Zum Entwurf dieses Gesetzes hat vor den vereinigten Landtagsausschüssen für kulturpolitische Fragen und für Rechts- und Verfassungsfragen mit Bevollmächtigung des amerikanischen Landeskommissars für Bayern Dr. Charles D. Winning am 4. Febr. 1950 u. a. folgende Ausführungen gemacht: „Das bayer. Gesetz über die Organisation der Volksschulen scheint, allgemein gesprochen, Eltern gegenüber diskriminierend zu sein, die ihre Kinder in die Gemeinschaftsschule schicken wollen . . . Obgleich § 5 auf dem Art. 135 der bayer Verfassung beruht, steht er im Gegensatz zu den Grundsätzen der Besatzung, dadurch, daß er die Gemeinschaftsschule unterschiedlich behandelt, indem Gemeinschaftsschulen nur an Orten errichtet werden, die eine bekenntnismäßig gemischte Bevölkerung haben . . ." (Bayer. Landtag / Tagung 1949/50 / Beilage 3333). Die bayerischen Bischöfe haben gegen diese Auffassung unter Berufung auf das bayer. Konkordat Verwahrung eingelegt (Schreiben an Mr. John J. McCloy vom 11. Febr. 1950).

Von den neuen deutschen Länderverfassungen gewähren außer der bayerischen nur noch zwei den Eltern das Recht zur Mitbestimmung der Schulform. Nur nach der Verfassung für Württemberg-Hohenzollern von 1947 (33) und für Rheinland-Pfalz von 1947 (34) dürfen die Eltern für ihre Kinder zwischen den einander gleichgestellten Formen der Bekenntnisschule und der Simultanschule wählen (35).

3. In den Auseinandersetzungen des Bonner Parlamentarischen Rats

In das Bonner Grundgesetz vom 8. Mai 1949 wurde aus der Weimarer Verfassung (Art. 120) nur das Elternrecht im allgemeinen Sinn, das elterliche Erziehungsrecht, mit sprachlich ein wenig veränderter Fassung überübernommen (Art. 6 Abs. 2) (36). Über das Elternrecht kam es bei den Beratungen des Parlamentarischen Rats zu lebhaften Auseinandersetzungen, bei denen seine Bedeutung von verschiedener Seite her beleuchtet wurde.

In der 2. Sitzung des Parlamentarischen Rats am 8. September 1948 gab Abg. Dr. Süsterhenn (CDU) einen Bericht über die Vorarbeiten und kam dabei auch auf das Elternrecht zu sprechen: „Wir halten grundsätzlich fest an dem natürlichen Recht der Eltern, über die religiös-sittliche und sonstige Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen. Das ist für uns ein Naturrecht, das wir uns durch keine Parlamentsmehrheit und durch keine Besatzungsmacht nehmen lassen werden“ (37).

Bei der allgemeinen Aussprache in der 3. Sitzung am 9. September 1948 begrüßte es Abg. Dr. Heuß, daß im Grundgesetz das besondere Elternrecht nicht steht, nicht als ob er von den Eltern und ihrem Recht gering denke, sondern weil das Einströmen der Flüchtlinge die Gefahr mit sich bringe, daß wir nun überall konfessionelle Minderheitszwergschulen bekommen, in denen die Kinder der Sudetendeutschen, Schlesier und Ungarländer von den anderen Kindern des Dorfes abgesondert bleiben, wo es doch das größte nationalpolitische Anliegen ist, das Zusammenwachsen dieser Altersklassen nicht zu erschweren (38). Abg. Brockmann (Z) nimmt gern an, was Dr. Süsterhenn über das Elternrecht ausgeführt hat, bedauert aber, sich zu Dr. Heuß in einen gewissen Gegensatz bringen zu müssen. Er vermag ihm nicht zu folgen in der Auffassung, daß die Erziehung zum Menschheitsideal schlechthin der Erziehung zum religiös-sittlichen Menschen überzuordnen sei. Vielmehr sieht er diese als das bessere Gute an, wie es wohl auch Millionen Erziehungsberechtigte in unserem Volke tun. Er warnt davor, die Frage des Elternrechts mit dem

33) Art. 114 Abs. 2: „Maßgebend für die Gestaltung der Schulform ist der Wille der Erziehungsberechtigten.“ Allerdings wird diese Verfassungsbestimmung erst wirksam, nachdem das vorgesehene Schulgesetz erlassen ist.

34) Art. 29 Abs. 3: „Die Wahl der Schulart steht den Erziehungsberechtigten frei“; vgl. auch Abs. 4!

35) Dagegen wird dieses Elternrecht nicht anerkannt in den Verfassungen der Länder Württemberg-Baden (Art. 37 Abs. 3), Hessen (Art. 56 Abs. 2) und Baden (Art. 28 Abs. 1) wo nur die Gemeinschaftsschule, und erst recht in den Verfassungen der Länder der Ostzone (Mark Brandenburg Art. 58 Abs. 2, Mecklenburg-Vorpommern Art. 95 Abs. 2, Sachsen Art. 85 Abs. 2, Sachsen-Anhalt Art. 85 Abs. 2, S. 2), wo nur die Einheitsschule als einzige Schulform verfassungsrechtlich zugelassen ist.

36) Von dem Recht der Erziehunsgberechtigten, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen (Art. 7 Abs. 2), kann hier abgesehen werden.

37) Sten. Ber., Nr. 2, S. 20.

38) Sten. Ber., Nr. 3, S. 45.

Problem der Vertriebenen in Verbindung zu bringen, und findet es sehr bequem, die bedauerliche Tatsache der zwangsweisen Anwesenheit der Vertriebenen in Westdeutschland zum Ausgangspunkt der Aufstellung einer These gegen das naturhaft begründete Recht der Eltern zu machen. Das Erziehungsrecht der Eltern sei dem Recht des Staates und aller anderen Erziehungsberechtigten voranzustellen (39).

Bei der Aussprache über die Präambel in der 6. Sitzung am 20. Oktober 1948 greift die Abg. Frau Wessel (Z) die Frage des Elternrechts auf und fordert, daß zu den in einem Grundgesetz zu garantierenden Freiheitsrechten auch das vom Naturrecht gegebene Elternrecht gehören muß. Die Sicherung des Elternrechts sei deshalb so bedeutsam, weil wohl eine andere Regelung nicht zur Befriedung des deutschen Volks beitragen wird. Zur Freiheit des Glaubens, des Gewissens und der Überzeugung, wie sie in den Grundrechten als unverletzlich dokumentiert ist, müsse auch das Recht gehören, daß die Eltern bestimmen können, in welcher Schulart und nach welchen Grundsätzen ihre Kinder erzogen werden sollen. Alle weltanschaulichen Fragen könnten aus den parteipolitischen Kämpfen herausgenommen werden, wenn sie einmal in einem Grundgesetz geregelt sind. Wir sollten es hier in Bonn fertigbringen, „daß alle diese Entscheidungen in weltanschaulichen und Gewissensfragen beim Staatsbürger und nicht bei den Parteien liegen. Und wenn durch Volksbegehren über bestimmte weltanschauliche Fragen eine Abstimmung gewünscht wird, dann verlangen wir, daß ein Volksentscheid darüber herbeigeführt wird . . . Wir können es doch nicht leugnen, daß solche in das Leben des Menschen tief eingreifende Fragen nicht in die Entscheidung einer zufälligen parteipolitischen Konstellation abgleiten dürfen . . . Das Bestreben, die weltanschaulichen Fragen über den Kampf der Parteien hinauszuheben, ist besonders auch ein Anliegen der heute noch den Parteien sich vielfach entziehenden jungen Menschen“ (40).

Bei der zweiten Lesung des Grundgesetzes in der 9. Sitzung am 6. Mai 1949 wurde Art. 7, ohne daß darin das besondere Elternrecht aufgenommen worden wäre, gegen 5 Stimmen angenommen (41). Anläßlich seiner ablehnenden Stellungnahme zur Bremer Klausel (Art. 142) erwähnte Abg. Brockmann (Z) kurz das besondere Elternrecht und warf den Abgeordneten vor: „Sie haben das Elternrecht abgelehnt. Wir haben für dieses Elternrecht gekämpft und werden weiterkämpfen bis zum äußersten, weil es ein naturhaft gegebenes Recht ist“ (42). Gegen Schluß der 9. Sitzung stellte Abg. Brockmann noch einen Antrag, um die Möglichkeit zu einer Ergänzung der Grundrechte zu schaffen, und begründete ihn damit, daß weite Kreise der Bevölkerung den Katalog der Grundrechte als nicht erschöpfend erachten. „Sie stehen dem Grundgesetz insgesamt mit schwerwiegenden Bedenken und Vorbehalten gegenüber, weil in ihm ein so fundamentales Freiheitsrecht, wie das Elternrecht es darstellt, keine Anerkennung gefunden hat.“ Abg. Dr. Dehler (FDP) macht den Zwischenruf: „Das ist nicht wahr . . . Das Elternrecht ist doch festgelegt (43) . . . Was Sie unter Elternrecht behaupten, ist eine Fiktion“ (44). Abg. Brockmann widerspricht entschieden; er will sich bis zur letzten Möglichkeit

39) a.a.O. 55/56.
40) Sten. Ber., Nr. 6, S. 81/82.
41) Sten. Ber., Nr. 9, S. 178.
42) a.a.O. 192.
43) er meint damit das Elternrecht im allgemeinen Sinn.
44) nämlich das Elternrecht im besonderen Sinn.

für die Erkämpfung des besonderen Elternrechts und seine Fundierung im Grundgesetz einsetzen und bittet um Annahme seines Antrags auf Ergänzung der Grundrechte, der aber abgelehnt wird (45). Abg. Brockmann hofft nur noch auf eine Verständigung in der dritten Lesung (46).

Bei der dritten Lesung des Grundgesetzes in der 10. Sitzung am 8. Mai 1949 wurde das Elternrecht nochmals zum Gegenstand einer lebhaften Auseinandersetzung gemacht. In der allgemeinen Aussprache bedauert es Abg. Dr. Menzel (SPD), daß das sog. Elternrecht überhaupt in die Debatte geworfen und mit dem Grundrecht der Freiheit der Menschen vermengt worden ist. Durch das (allgemeine) Elternrecht des Art. 6 Abs. 2 sei den Eltern alles zugestanden worden, worauf sie füglich Anspruch erheben können. Die Sozialdemokraten hätten es begrüßt, wenn der Kampf um die Frage des (besonderen) Elternrechts vermieden worden wäre und wenn man sich endlich für die gemeinschaftliche Erziehung der Kinder beider Konfessionen entschieden hätte. Für Fragen des Schulsystems müßten die Länder allein zuständig sein, wie es im Wesen des Föderativen liege. Das Kind werde nicht nur für die Eltern erzogen, sondern müsse auch in seine allgemeine Umwelt hineinwachsen (47). — Auch Abg. Dr. Heuß befaßt sich mit dem Elternrecht; er behauptet, „daß in die deutsche Schulgeschichte die Auseinandersetzung über das sog. Elternrecht erst nach 1918 19 gekommen ist", und fährt dann fort: „Es wird mir widersprochen, wenn ich sage, daß es eigentlich erst in der Revolution 1918 19 als Begriff sich gefestigt hat. Theoretisch mag es älter sein; die konkrete Schulpolitik wurde erst damals damit befaßt, als der ‚unabhängige' preußische Kultusminister Adolf Hoffmann den Erlaß losließ, daß die Kinder, wenn ihre Eltern das beantragen, nicht mehr in den Religionsunterricht gehen müssen. Da hat die Kirche gegen dieses ‚Elternrecht' protestiert." Dr. Heuß wendet sich dann gegen die Auffassung, „daß es wesenhaft ein Stück des Naturrechts sei, den Eltern dieses spezifische Recht, den Charakter der Schule zu bestimmen, zu geben"; denn die Schule sei eine Veranstaltung der Gemeinschaft und der Staat dürfe in seinem Anspruch, die Schule zu erstellen und zu leiten, nicht bekämpft, befehdet und begrenzt werden. Dr. Heuß will sich auch nicht für den Vorschlag einsetzen, „aus der Charta der UN jenen Satz herauszunehmen. nach dem die Eltern das Recht haben, die Art der Erziehung zu bestimmen" (48); denn das bedeute doch, „ob private oder öffentliche Schule, ob Realschule oder Gymnasium zu besuchen seien, und nicht die innere Gestaltung des Schulwesens". Abschließend stellt Dr. Heuß fest: „Das Wort Elternrecht hat in der deutschen Geschichte eine spezifische Bedeutung bekommen und ist in das Weimarer Schulkompromiß mit durch die

45) Sten. Ber., Nr. 9, S. 194.

46) Auch Abg. Seebohm (DP) behält sich die endgültige Entscheidung für die dritte Lesung vor. Die Abgeordneten des Zentrums, der Deutschen Partei und der Christlich-Sozialen Union enthalten sich bei der Abstimmung über das Grundgesetz am Schluß der zweiten Lesung der Stimme (a.a.O. 195).

47) Sten. Ber., Nr. 10, S. 205. Für die Berechtigung einer Einschränkung des Elternrechts führt Dr. Menzel ein Zitat aus der Schrift Martin Luthers an die Ratsherren und sogar ein Zitat aus dem Hirtenwort des Kardinals Dr. Faulhaber vom 29. Januar 1919 (Amtsblatt 1919, S. 11—16) an, das er aus dem Zusammenhang reißt und mißdeutet.

48) Die Charta der Vereinten Nationen vom Dezember 1948 erklärt in Art. 26 Ziff. 3: "Parents have a prior right to choose the kind of education that shall be given to their children."

Sozialdemokraten hineingekommen" (49). — Abg. Dr. Seebohm (DP) dagegen bemerkt hiezu: „Wir hatten den Wunsch, das Recht der Eltern zur Entscheidung über die Art der Schulerziehung in der Fassung, wie es in den Menschenrechten der Vereinten Nationen enthalten ist, auch im Grundgesetz zu verankern. Diesem Grundrecht haben in Paris mit Ausnahme der Sowjetunion und ihrer Verbündeten, die sich der Stimme enthalten haben, alle Nationen zugestimmt. Das Fehlen dieses Rechtes im Grundgesetz ist für uns eine ernste Sorge, auch gegenüber der künftigen innerpolitischen Entwicklung; denn auf eine Festlegung dieses Gewissensrechts, durch das den Eltern die Verantwortung zur Entscheidung überlassen bleibt, können wir nicht verzichten" (50).

In der besonderen Aussprache über die Grundrechte sucht Abg. Dr. Finck (CDU) verschiedene der erhobenen Einwände gegen das Elternrecht zu entkräften. Er richtet zunächst an Dr. Heuß die Worte: „Ich bitte Sie, einmal nachzulesen, was der Abgeordnete von Ketteler, damals noch nicht Bischof von Mainz, 1848 als Parlamentarier und Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung über das ... Elternrecht gesagt hat ... Elternrecht ist nicht, wie Sie, Herr Heuß, im Hauptausschuß vorgetragen und auch hier so nebenbei erwähnt haben, eine Erfindung des 20. Jahrhunderts, also der Jahre nach 1918, sondern das Elternrecht hat schon damals (1848) eine Rolle gespielt." Dr. Finck wendet sich dann gegen die Auffassung von Dr. Menzel: „Der Begriff des Elternrechts wird vielfach so dargestellt ..., wie wenn das Elternrecht fast das Gleiche wie Konfessionsschule bedeuten würde. Das ist falsch ... Wer eine Simultanschule haben will, kann seine Simultanschule haben, und wer eine Konfessionsschule haben will, der soll seine Konfessionsschule haben, alles im Rahmen eines geordneten Schulbetriebs und unter Aufsicht des Staates ... Es wird häufig von konfessioneller Trennung und von konfessionellen Streitigkeiten gesprochen. Nichts ist falscher als dies. Das Elternrecht haben die maßgeblichen Vertreter beider Konfessionen gefordert ... Es wird vielfach so dargestellt ..., als ob das Elternrecht nur Sache irgend einer Kirche oder der Kirchen wäre. Das Elternrecht ist nach unserer Ansicht ein elementares demokratisches Recht. Es ist das Recht, das wir der Staatsomnipotenz entgegenstellen." Auf einen Zwischenruf von Dr. Heuß: „Haben die Eltern dann auch das Recht, die Kinder nicht in die Schule zu schicken?" entgegnet Dr. Finck: „Man kann alles übertreiben, Herr Heuß" (51). — Anschließend streift die Abg. Frau Dr. Weber (CDU) das Elternrecht mit den Worten: „In diesen Grundrechten ist die Freiheit der wichtigsten Gemeinschaft von Ehe und Familie und ihr natürliches Recht auf die Erziehung der Kinder garantiert. Das ist das erste Elternrecht. Ich hatte den Eindruck, daß in den Debatten eine Meinungsverschiedenheit darüber, daß Ehe und Familie die wichtigste Grundlage des Staates sind und daß die Eltern das erste Recht zur Erziehung der Kinder in der Familie haben, eigentlich nicht bestand. Die Verschiedenheiten ergaben sich erst in dem Kapitel der Schule" (52). —

[49]) Sten. Ber., Nr. 10, S. 208/9.
[50]) a.a.O. 218.
[51]) a.a.O. 221/2.
[52]) a.a.O. 223.

Dann führt Abg. Brockmann (Z) aus: „Meiner Ansicht nach sind wir ... bei der ganzen Diskussion über die Frage des Rechtes der Eltern zu stark in den Wunschgebilden steckengeblieben, die wir politisch in uns tragen. Wer die Konfessionsschule oder die Simultanschule ... als Begründung für das Postulat des Elternrechts nimmt, der nimmt die schlechteste Begründung, die man sich denken kann . . . Ich möchte hier ganz deutlich werden lassen, daß unsere Auffassung von dem Vorrecht der Eltern, die Formen zu bestimmen, in denen ihre Kinder herangebildet und erzogen werden sollen, in keiner Weise mit irgendeiner religiös-weltanschaulichen Forderung oder Ähnlichem zu tun haben, sondern einzig und allein für uns eine Forderung naturrechtlicher Begründung ist." Abg. Brockmann weist ferner darauf hin, daß die Fraktion des Zentrums deshalb den Antrag auf Verankerung des Naturrechts im Grundgesetz in der Fassung der UNO gestellt hat, und versteht nicht, warum die Deutschen sich nicht in die allgemeine Denkart der Welt eingliedern sollen. Abg. Dr. Höpker-Aschoff (FDP) bestreitet in einem Zwischenruf, daß das Elternrecht in dem steht, was die UNO aufgestellt hat. Von der SPD kommt der Zuruf: „Man kann Kardinal Frings nicht vergessen," worauf Abg. Brockmann bemerkt: „Die höchsten Stellen der Kirche haben aus ihrer Verantwortung dem Volk und dem Problem gegenüber die Forderung aufgestellt, daß das Elternrecht auch in der Verfassung verankert sein möchte." Er verlangt: „Es sollte durch einen Eltern- oder Volksentscheid außerparlamentarisch möglichgemacht werden, sich in dieser Frage zu entscheiden" (53). Abg. Renner (KPD) gibt der Meinung Ausdruck: „Kaum ein anderes Wort hat in den letzten Wochen hier die Gemüter so sehr bewegt wie das Wort vom Elternrecht" und stellt die unrichtige Behauptung auf: „Bevor die Herren Kardinäle und Bischöfe sich in die bereits vollzogene gemeinschaftliche Einigung in der Frage eingemischt haben, war das Problem hier bereits erledigt, hat kein Mensch von Elternrecht gesprochen" (54).

Ausschlaggebend war schließlich nicht das Gewicht der Gründe, die bei der Auseinandersetzung für das Elternrecht in die Wagschale geworfen wurden, sondern die parlamentarische Mehrheit, die mit 34 gegen 31 Stimmen gegen das (besondere) Elternrecht eingestellt war. Nachdem das Bonner Grundgesetz in der gleichen 10. Sitzung in dritter Lesung angenommen worden war, ohne daß das besondere Elternrecht aufgenommen wurde, erklärte noch die Abgeordnete Frau Wessel (Z), daß sie und der Abgeordnete Brockmann von der Zustimmung zum Grundgesetz allein durch die negative Entscheidung über das naturbegründete Elternrecht abgehalten worden sind, und betonte: „Die Zentrumsfraktion sieht in dem Elternrecht ein unverzichtbares Grundrecht und sie bedauert es tief, daß über diese Frage eine Verständigung nicht möglich gewesen ist, ja, daß es nicht einmal möglich gewesen ist, in diesem Hause einen Volksentscheid, der ein urdemokratisches Recht ist, anzunehmen" (55).

In einem gemeinsamen Hirtenwort zum Grundgesetz bezeichnen die deutschen Bischöfe das Fehlen des besonderen Elternrechts im Grund-

[53]) a.a.O. 224/5.
[54]) a.a.O. 225.
[55]) a.a.O. 240.

gesetz als einen der zwei Punkte, welche die schärfste Kritik herausforderten und den Wert des Grundgesetzes wesentlich herabminderten, und stellen mit tiefstem Bedauern fest: „Das Recht der Eltern, den religiösen Charakter der öffentlichen Pflichtschule, die ihre Kinder besuchen müssen, zu bestimmen, ist trotz der klaren Begründung aus dem Naturrecht, dem historischen Recht und dem Wiedergutmachungsrecht, trotz unserer so oft ausgesprochenen Forderungen und Warnungen, trotz der einmütigen und geschlossenen Haltung des christlichen Volkes nicht ausdrücklich als für das ganze Bundesgebiet gültig in das Grundgesetz aufgenommen worden. Eine schwache parlamentarische Mehrheit hat alle diesbezüglichen Anträge abgelehnt. Selbst der Artikel 26 der von den Vereinten Nationen angenommenen Charta der Menschenrechte, der das Elternrecht in umfassender Weise ausspricht, wurde abgelehnt . . .“

„Wir wissen, daß durch die Nichtaufnahme dieses Rechtes in das Bundesgrundgesetz die Länder nicht gehindert sind, ihrerseits dieses Elternrecht anzuerkennen. Wir wissen aber auch, daß in den Ländern, in denen eine sozialistisch-liberalistische Mehrheit regiert, die Anerkennung dieses Rechtes auf dieselben Schwierigkeiten stoßen wird, die wir im Parlamentarischen Rat erlebt haben. Das Grundgesetz bleibt so mit einem schweren Makel behaftet. Es wird vom christlichen Volksteil immer als unerträglich empfunden werden, daß im Wortlaut des Grundgesetzes das Elternrecht in seiner Anwendung auf die Schulerziehung nicht ausdrücklich anerkannt worden ist. Dessen ungeachtet bleibt seine Anerkennung im ganzen Bundesgebiet ein unveräußerlicher Anspruch der christlichen Eltern, den sie nach wie vor besitzen und auf den sie nicht verzichten und nicht verzichten können.“

„Wir sprechen den christlich gesinnten Abgeordneten, die für das volle Elternrecht eingetreten sind, unseren Dank aus. Wir danken ihnen, daß sie sich zum Schluß noch für eine Volksabstimmung in der Frage des Elternrechts eingesetzt haben, um dem Volke selbst Gelegenheit zu geben, seinen Willen in demokratischer Weise zum Ausdruck zu bringen. Die Gegner des vollen Elternrechtes haben sich dadurch ein schlechtes Zeugnis ausgestellt, daß sie aus Furcht vor der Entscheidung des Volkes diese demokratischste aller Lösungen zurückgewiesen haben . . .“

„Nie und nimmer wird das deutsche Volk zur Ruhe kommen, solange die weltlichen Machthaber nicht in echter Toleranz und Weitherzigkeit die innere Überzeugung der christlichen Staatsbürger respektieren, und solange der Staat bei der Regelung der Schul- und Erziehungsfrage die ihm gezogenen Grenzen überschreitet und es ablehnt, bei der Gestaltung des öffentlichen Schulwesens dem Willen der Eltern gebührend Rechnung zu tragen.“

Die deutschen Bischöfe vertreten den Standpunkt: „Wir können dieses Grundgesetz, das es an der ausdrücklichen Anerkennung eines so wesentlichen und unveräußerlichen Grundrechtes — wie des vollen Elternrechtes — fehlen läßt, nur als ein vorläufiges betrachten, das baldigst einer Ergänzung bedarf. Wir werden den Kampf um Gewissensfreiheit und volles Elternrecht nicht einstellen.“

Berichte und kleinere Beiträge

Vom Geheimnis des Gotteswortes

Gedanken zum gleichnamigen Buch von J. Schildenberger[1])

Von Joseph Ziegler, Würzburg

Es ist ein Verdienst des Kath. Bildungswerks (Dortmund), daß es durch Anregung und Förderung von wissenschaftlichen Veröffentlichungen weiteren Kreisen die Hl. Schrift eröffnet. Sehr gute Dienste hat in dieser Beziehung das Werk des leider zu früh verstorbenen G. E. Closen, „Wege zur heiligen Schrift" (Regensburg 1939), geleistet. Nunmehr liegt wieder eine Veröffentlichung vor, eine Hermeneutik der Hl. Schrift, oder wie der Untertitel mit Vermeidung des manchen Laien unverständlichen Fremdwortes sagt, eine Einführung in das Verständnis der Hl. Schrift. Als Verfasser zeichnet J. Schildenberger, Lektor für das A. T. an der Theol. Hochschule in der Erzabtei Beuron. Gerade Sch. war hiefür der rechte Mann; in vielen Aufsätzen, in verschiedenen Vorträgen, in seinen Vorlesungen und in manchen Aussprachen mit Fachkollegen hat er sich mit dem Problem der Hermeneutik beschäftigt. Fernerhin ist er mit den Fragen der Text- und Literarkritik gut vertraut, wie seine Erstlingsarbeit über die altlateinischen Texte des Proverbien-Buches (Beuron 1941) und der Kommentar über das Buch Esther (in der Bonner Bibel, 1941) beweisen.

Schon rein äußerlich nimmt man den buchtechnisch vornehm ausgestatteten Band mit Freuden in die Hand. Das schöne Gewand birgt aber auch kostbaren Inhalt.

Die Widmung an St. Benedictus zur vierzehnhundertsten Wiederkehr seines Todestages, „dem jede Seite der Bücher göttlicher Gewähr des Alten und des Neuen Bundes als ganz gerade Richtschnur für das Menschenleben galt . . ." zeigt gleich zu Beginn, daß Sch. es versteht, seine Gedanken in schöne Form zu kleiden; sie liest sich wie ein Hymnus und verrät die dichterische Ader des Verfassers.

Es ist nicht beabsichtigt und auch nicht möglich, im Rahmen dieser Anzeige, die ganze Fülle des Inhaltes auszubreiten. Aber es ist notwendig, die wichtigsten Ausführungen hier zu nennen, damit der Leser sich einen Begriff machen kann, wie Sch. die Probleme, die oftmals sehr schwierig, ja heikel sind, anfaßt und zu lösen versucht.

In der Einleitung spricht Sch. von „Begriff und Notwendigkeit der biblischen Hermeneutik" (S. 1 — 14). Die Notwendigkeit der Schriftauslegung wird durch das Zeugnis der beiden Kirchenväter Hieronymus und Augustinus belegt. Besonders Hieronymus weist eindrucksvoll und anschaulich in seiner bekannten Epistula 53 an Paulinus nach, daß man für die Erkenntnis der Hl. Schrift einen Führer haben muß: „Dies habe ich nur kurz berührt . . ., damit du einsiehst, in die Heiligen Schriften könnest du ohne Führer, der vorangeht und den Weg zeigt, nicht eindringen." Auch die Praxis der Kirche bekundet durch ihre Vorschrift, nur Bibelübersetzungen in die Landessprache zu approbieren, die mit Erklärungen versehen sind, daß die Bibel einer Deutung bedarf (S. 5 f.). Dann sind die Bemühungen der Päpste um die Erforschung der Bibel und die Förderung der Schriftstudien verzeichnet.[1]) In diesem

[1]) Schildenberger, Johannes O.S.B., Vom Geheimnis des Gotteswortes, Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift. F.-H.-Kerle-Verlag, Heidelberg 1950. XVI und 351 S. 15.80 DM.

Zusammenhang ist bedeutsam der Hinweis auf die Verurteilung der anonymen Schrift des gegen die wissenschaftliche Methode eifernden neapolitanischen sacerdote Dolindo Ruotolo, der seine sich „Betrachtung" nennende Art der Schriftauslegung propagierte (1941).

Der erste Teil behandelt die Grundlagen für das Verständnis der Heiligen Schrift. Zunächst ist im ersten Kapitel (S. 17 — 37) der göttlich-menschliche Ursprung der Bibel, die Inspiration, besprochen. Richtig sagt Sch., daß wir nicht einseitig nur den göttlichen Ursprung der Schrift sehen dürfen, „sonst könnten wir, wie es im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder geschehen ist, zu übertriebenen und unrichtigen Auffassungen der göttlichen Worte verleitet werden" (S. 17). Während die Inspiration der alttestamentlichen Bücher deutlich im N. T. bezeugt sei (2 Petr 1,21; 2 Tim 3,16), ist es schwieriger, sie für das N. T. aus der Schrift selbst aufzuzeigen, denn hier finden sich nur einige Anhaltspunkte. Entscheidend sei die zweite Glaubensquelle, die mündliche Überlieferung. Die S. 23 angeführten Zeugnisse Jer 30,3; 36,2.28; Lk 1,3 f. und namentlich 2 Makk 2,23.26 zeigen deutlich, daß die Schriftsteller sich einer besonderen göttlichen Führung (Inspiration) nicht immer bewußt waren; dies hätte ausgesprochen werden sollen. Als Beispiel für das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Tätigkeit möchte Sch. Schreiber und Feder nennen (S. 24). Ähnliche Beispiele haben ja die Väter schon verwendet, besonders gern die Musikinstrumente (Athenagoras: wie ein Flötenspieler die Flöte bläst). Jedoch wäre darauf hinzuweisen, daß durch solche Beispiele die menschliche Mithilfe zu sehr instrumentaliter betrachtet wird, so daß die Gefahr besteht, die Inspiration zu mechanisch aufzufassen. Man hat allerdings betont, daß die Hauptwirkursache nicht die Eigentätigkeit des Werkzeuges zerstöre und daß die Schriftsteller beseelte und vernunftbegabte Werkzeuge seien. Die Inspiration erstreckt sich auch auf die Stoffbereitung, vor allem auf die Verarbeitung und in besonderer Hinsicht auf die Niederschrift (S. 29). Mit einem schönen Wort des hl. Augustinus schließt das Kapitel über die Inspiration: „Gott redet durch Menschen nach Menschenart, weil er auch durch solche Redeweise uns sucht" (de civ. Dei 17,6).

Im zweiten Kapitel behandelt Sch. „Zweck und Wesensinhalt der Heiligen Schrift" (S. 38 — 69). Der Hauptzweck ist in manchen Büchern deutlich angegeben (Luk 1,3 f.; Apg 1,1; Joh 20,31 u. ö.). Die Schrift als Ganzes hat den Zweck, zu Gott zu führen; sie will ein „Wissen zum Heil" vermitteln 2 Tim 3,15; „Paulus hat hier eine kurze, treffliche und inhaltsvolle Formel für den Zweck der Bibel geprägt: ‚weise zu machen zum Heil'" (S. 43). Dieser Zweck ist nach 2 Tim 3,16 vierfach: „zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Zurechtweisung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit". Nach dem Tridentinum und Vaticanum bilden „die Dinge des Glaubens und der Sitten, die zum Aufbau der christlichen Lehre gehören," den Wesensinhalt der Schrift. In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung des hl. Thomas von Aquin in zwei Klassen von Glaubenswahrheiten wichtig (dies wird von manchen Exegeten und erst recht von manchen Dogmatikern übersehen!): die erste, die wesentliche Inhalte des Glaubens (Gott, Schöpfung, Erlösung u. a.) und der Sittenlehre umfaßt, und die zweite, welche geschichtliche Begebenheiten und Nebenumstände zum Inhalt hat. So gehört nach Thomas zum Wesensbestand des Glaubens beim Schöpfungsbericht, d a ß die Welt durch die Erschaffung begonnen hat; die Weise und Ordnung der Schöpfung gehören nur beiläufig zum Glauben; hier liege auch keine einmütige Auffassung der Exegese vor (S. 51). Ähnlich sagt bereits der hl. Augustinus, daß man in der Auslegung irren kann, ohne sich einer Häresie schuldig zu machen (S. 52).

Der persönliche Mittelpunkt der Schrift ist Christus; dies liegt offen im N. T. zutage, ist aber auch im A. T. zu finden. Anschaulich schildert hier Sch. die Eigenart der einzelnen Evangelisten; besonders gut ist die Darstellung des johanneischen Christusbildes getroffen. Ebenso ist die Christologie der übrigen neutestamentlichen Schriften dargestellt. Auch das A. T. liefert einen wirkungsvollen Beitrag zur Lehre von

Christus. „Für die großen Gemälde, in denen die Apostel Christus und sein Heilswerk darstellen, holen sie vielfach die Farben aus dem Alten Testament" (S. 60). Dann ist deutlich die christologische Linie des A. T. in kurzen, klaren Strichen dargestellt, angefangen von Gen 3,15 bis zu Dan 7,13 f. Hier hätte gerade jetzt im Gegensatz zur Überinterpretierung des A. T. in christologischer Hinsicht, wie sie von manchen Exegeten (so von V. Herntrich, und namentlich von W. Vischer) geübt wird, gesagt werden müssen, daß man sich vor Übertreibungen hüten müsse. Es ist doch einfach nicht so, daß überall eine christologische Deutung statthaft ist; gerade durch sie wird manchmal das A. T. gefährdet, weil eben, um mit Augustinus zu reden, manche Schrift „nicht schmeckt, wenn dort nicht Christus erkannt wird." Für das A. T. muß immer in erster Linie der theologische, nicht der christologische Aspekt betont werden, wie er in klassischer Form am Eingang des Hebräerbriefes ausgesprochen ist: „Auf vielfache und mannigfaltige Weise hat Gott vor Zeiten durch die Propheten zu den Vätern gesprochen; in dieser Endzeit hat er zu uns durch seinen Sohn gesprochen" (Hebr 1,1 f.).

Im dritten Kapitel (S. 70 — 86) spricht Sch. über die Wahrheit der Hl. Schrift. Die positive Bezeichnung ist vorteilhafter als die negative der „Irrtumslosigkeit". In der Geschichte der Exegese, namentlich bei der Behandlung der Inspiration, spielt diese Frage eine große Rolle. Die Väter und die päpstlichen Entscheidungen haben immer wieder betont, daß die Schrift keinen Irrtum enthalten kann, weil Gott als der principalis autor nicht irren und fehlen kann. Aber offensichtlich begegnen uns doch „Irrtümer" in der Bibel. Wenn Augustinus solche „Irrtümer" antrifft, dann sucht er nach einer dreifachen Fehlerquelle: „dann nehme ich ohne Bedenken nichts anderes an, als daß die Abschrift fehlerhaft ist, oder daß der Übersetzer den Sinn der Worte nicht richtig wiedergegeben hat, oder daß ich den Sinn nicht verstanden habe" ep. 82,1.3 (S. 72). Damit kommt der moderne Bibelerklärer aber nicht aus. Sch. stellt den Satz auf: „Alle von einem inspirierten Schriftsteller als solchem verbürgten Aussagen sind wahr in dem Sinn, in dem er sie verbürgen will" (S. 76). Die Bibel sei völlig frei von Irrtum, weil der vom Schriftsteller gemeinte Sinn völlig irrtumslos ist; „man muß also von absoluter Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift sprechen" (S. 77). Hier kann ich den Gedankengängen des Verf. nur schwer folgen; man sollte doch nicht zu sehr die absolute Irrtumslosigkeit betonen, namentlich wenn es sich um Aussagen naturwissenschaftlicher oder geschichtlicher Art handelt.

Im zweiten Teil sind die Wege zum Schriftverständnis aufgezeigt. Das vierte Kapitel behandelt den eigentlichen und übertragenen Wortsinn der Hl. Schrift und dessen verschiedene Unterarten (Metapher, Synekdoche, Metonymie, Emphase und Hyperbel, Parabel und Allegorie, Fabel, sinnbildliche Handlungen).

Das fünfte Kapitel spricht über die Ausdrucksweise der Hl. Schrift, näherhin über „einige Eigentümlichkeiten der biblischen Ausdrucksweise, die aus der naturgegebenen oder natürlich und übernatürlich gewordenen Geistesart der Israeliten herauswachsen" (S. 108). Die hebräische Sprache hat in ihrer Schlichtheit eine große Sach- und Wirklichkeitsnähe; sie ist konkret und anschaulich. Deshalb werden weniger seelische Stimmungen ausführlich geschildert, sondern Äußerungen des Innenlebens dargestellt, z. B. 2 Sam 13,31. Zahlreich sind die Anthropomorphismen, namentlich in der Urgeschichte; Jahwe wird hier als Töpfer, Gärtner und Baumeister dargestellt. Sch. bespricht die in Frage kommenden Stellen und gibt zugleich eine gute Exegese der betreffenden Teile. Aus dem Plural der Selbstaufforderung Gen 1,26 (S. 112 f., 120) und 11,7 (S. 126) will Sch. eine Andeutung des trinitarischen Gedankens sehen: „Gott will also von vornherein schon im Alten Testament für uns Christen das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit andeuten" (S. 113). Diese „christliche" Interpretation des A. T. ist sicherlich nicht ganz unberechtigt; aber zunächst wäre der Plural in dem Sinn zu erklären, wie ihn der Verfasser der Genesis und die alttestamentlichen Leser aufgefaßt haben; für sie lag eine trinitarische

Deutung außerhalb ihres religiösen Denkens. Ein eigener Abschnitt ist der „Sorgfalt im Ausdruck" gewidmet. Diese zeigt sich nach Sch. in der Verwendung einzelner Worte und Wendungen, so der beiden Verba bara' „schaffen" und 'asah „machen" (S. 122 f.). Es ist richtig, daß bara' immer von Gott ausgesagt wird und daß niemals ein Stoff genannt wird, aus dem Gott etwas schafft. Aber dies letztere ist auch nicht verneint, wie deutlich Gen 1,21 und Is 65,18 zeigt. An der erstgenannten Stelle (Gen 1,21) wird bara' deshalb verwendet, weil als erstes Objekt des Schaffens die „großen Seetiere" genannt werden, die der Mensch besonders bestaunt (vgl. Ps 104,26), nicht deshalb, weil hier zum erstenmal lebende Wesen genannt werden, zu deren Erschaffung „Gottes Schöpfermacht in besonderer Weise eingreifen" mußte (S. 122). Auch Is 65,18 ist die staunenswerte Neuschöpfung gemeint, die, wie Sch. selbst sagt, „aus etwas schon Vorhandenem herausgebildet wird". Erst recht ist auffallend, daß Gen 1,26 nicht das Verbum bara' verwendet wird, sondern 'asah „Lasset uns Menschen machen!". Dies ist auch Sch. nicht entgangen, aber seine Erklärung S. 112 will nicht befriedigen. So wäre es richtiger zu sagen, daß bara' immer dann verwendet wird, wenn gesagt werden soll, daß etwas Neues, Wunderbares, Staunenerregendes von Gott geschaffen wird. Die Sorgfalt im Ausdruck zeigt sich nach Sch. auch beim Propheten Isaias; in diesem Zusammenhang behandelt der Verf. die Perikope vom Immanuelzeichen (S. 126 — 132). Hier sind viele wertvolle Ausführungen gemacht, aber es ist mir versagt, in allen Stücken Sch. zuzustimmen. Richtig ist das Immanuelzeichen als Garantie und zugleich als Drohung aufgefaßt, aber zu stark ist die Gestalt der Alma in den Vordergrund gestellt: „Das Zeichen können wir kurz zusammenfassen in die Worte: Die Jungfrau-Mutter als Retterin des Hauses Davids aus furchtbarster Gefahr" (S. 130). Entscheidend ist aber nicht die Mutter, sondern das Kind, bzw. dessen Name Immanuel; auf ihm ruht der Hauptton, wie auch die übrigen Namengebungen des Isaiasbuches zeigen, vgl. Is 7,3; 8,1—4. Die sorgfältige Wahl des Ausdrucks sieht Sch. auch in der genauen Zeitangabe der Synoptiker Matth 17,1; Mark 9,2; Luk 9,28; diese chronologische Notiz ist deshalb auffallend, weil sonst (mit Ausnahme der Leidensgeschichte) keine genauen Zeitangaben gemacht werden. Nach Sch. verbindet sie die Verklärung mit den vorausgehenden Worten Jesu von der Selbstverleugnung und namentlich mit der Verheißung, daß einige „nicht den Tod kosten werden, bis sie den Menschensohn in seiner Königsherrlichkeit kommen sehen" (Matth 16,28). Damit wäre diesem Logion die eschatologische Spitze, die es doch wohl hat, abgebrochen. Wenn auch schon manche Väter diese Deutung bringen, so ist es doch recht fraglich, ob sie berechtigt ist.

Sehr gute Beobachtungen vermittelt uns Sch. in dem Abschnitt über die „Zahl im Aufbau biblischer Stücke" (S. 136—149). Gerade für die Erforschung des Aufbaues mancher biblischer Berichte auf Grund einer bestimmten Zahlensymbolik und -symmetrie hat Sch. ein besonderes Gespür; vielfach ist bis jetzt übersehen worden, daß die Zahlen hier eine große Rolle spielen. Hauptsächlich ist es die Zahl 7; dann 4 und 12.

Wichtig ist auch, daß Sch. auf das „ganzheitliche Denken" in der Bibel aufmerksam macht, aus dem sich viele Eigentümlichkeiten der Schrift erklären lassen (S. 149). Besonders wertvoll scheint mir diese Kategorie bei der Lösung des Gottesknecht-Problems zu sein, auf das Sch. kurz (S. 153 f.) zu sprechen kommt. Schließlich sind in diesem Kapitel noch die einseitige, verallgemeinernde und übertreibende Redeweise und die abwechselnde Gedankenentfaltung besprochen, die sich deutlich bei Joh 10,7—10 zeige, wo die beiden Bilder (die Türe der Hürde und die Schafdiebe) abwechselnd stufenweise erklärt werden.

Das sechste Kapitel bringt die Behandlung der literarischen Arten; es ist nicht die Absicht des Verf., sie vollständig zu erforschen, „sondern das uns Fremde an ihnen herauszuheben, um so ein volleres Verständnis der heiligen Worte zu ermöglichen und die absolute Wahrheit unverbrüchlich festzuhalten" (S. 174). Auf diesem Gebiet ist von H. Gunkel grundlegende Arbeit geleistet worden; andere Gelehrte

(so besonders Gunkels Schüler Joachim Begrich sowie Otto Eissfeldt) haben diese Forschungen weitergeführt. Bedeutsam ist, was in diesem Zusammenhang Sch. über die Weissagungen, namentlich über das Problem „Weissagung und Erfüllung" zu sagen hat. Über diese Frage hat Sch. bereits in der Biblica 24 (1943) 107—124, 250—230 ausführlich geschrieben, so daß er hier die Ergebnisse seiner Untersuchung verwerten kann. Mit Recht ist betont, daß die Erfüllung sich stufenweise vollzieht (S. 188). In diesem Zusammenhang kommt Sch. auch auf das schwierige, bis jetzt noch nicht zur vollen Zufriedenheit gelöste und wohl kaum endgültig zu lösende Problem der Eschatologie, das sich mit besonderer Eindringlichkeit im N. T. stellt, zu sprechen.

Richtig sagt Sch., daß das „bald" der eschatologischen Stellen „trotz aller scheinbaren Nichterfüllung bis zum letzten Buch der Heiligen Schrift kräftig wiederholt" wird (S. 191). Die Ausführungen des Verf. sind recht beachtenswert; aber oftmals möchte man doch ein Fragezeichen machen. Noch deutlicher hätte gesagt werden müssen, daß die eschatologische Orientierung entscheidend für Glauben und Leben der Christen in der biblischen und auch noch in der patristischen Zeit gewesen ist. Für die letztere brauche ich nur auf die Lesungen der dritten Nokturn des ersten Adventsonntages im Brevier zu verweisen, wo Gregor der Gr. vom „senescens mundus" und von den „signa" spricht, die das nahe Ende anzeigen. Diese Aussagen nimmt man so wie sie dastehen; wenn man aber die Erklärungen der eschatologischen Stellen in den einschlägigen neutestamentlichen Kommentaren nachliest, kann man sich nicht leicht des Eindrucks erwehren, daß hier zu viele unfruchtbare Apologetik getrieben wird. Auch die Erklärung von Sch.: „Die Aussagen über die ‚Nähe' des Herrn und die ‚Kürze' dieser Weltzeit sind nicht theoretisch, sondern praktisch gemeint; d. h. praktisch kommt der Herr für jeden von uns ‚bald'", ist eine Ausflucht; Sch. sagt ja selbst gleich darauf, daß Paulus die Ungewißheit der Todesstunde nicht als Motiv der steten Bereitschaft nennt (S. 195).

Im Abschnitt über das „Gesetz" (S. 204 — 243) weiß uns Sch. wertvolle neue Hinweise zu geben, die den Aufbau des Pentateuch betreffen. Er zeigt, daß der Pentateuch, namentlich die Genesis, nach einem kunstvollen Plan aufgebaut ist. Das Ganze umfaßt zwei Hauptteile: 1. die Genesis (Vorgeschichte des Volkes Israel) und 2. die übrigen vier Bücher. Beide Hauptteile sind in je zwölf Hauptstücke gegliedert; von den zwölf Hauptstücken der Genesis entfallen sechs auf die Urgeschichte und sechs auf die Patriarchengeschichte. Das siebente Hauptstück ist die Geschichte Abrahams, die „wegen ihrer besonderen Gottzugehörigkeit treffend durch die heilige Siebenzahl gekennzeichnet" ist (S. 205 f.). Weiterhin sind der Dekalog, das Bundesbuch, die Vorschriften über die Einrichtung des Kultes Ex 24,12—31,18, die Opfergesetze Lev 1—7, die Reinheits- und Entsündigungsvorschriften Lev 10,1—16,34, das Heiligkeitsgesetz Lev 17—26 bzw. 27, das deuteronomische Gesetz und die übrigen Gesetze des Pentateuch behandelt.

Gern hätte man in diesem Zusammenhang auch etwas über den Verfasser des Pentateuch gehört. Überall wird stillschweigend die streng traditionelle Linie eingehalten und Moses als Verfasser vorausgesetzt. Das Deuteronomium ist „das Testament des scheidenden prophetischen Gesetzgebers und Bundesmittlers" (S. 233), „das letzte Werk des großen, durch Erfahrung gereiften inspirierten Gesetzgebers" (S. 234). Es hätte sicherlich dem Buch nicht geschadet, wenn diese Fragen etwas ausführlicher und auch „fortschrittlicher" behandelt worden wären. Nur in der Anm. 119 S. 266 kommt Sch. kurz auf die Verfasserschaft zu sprechen und sagt richtig: „Der Pentateuch, wie er uns heute vorliegt, ist eine Neuauflage des mosaischen Werkes durch einen inspirierten Schriftsteller im Geiste des Moses . . ."

Guten Aufschluß gibt uns der dritte Absatz über die Geschichtsschreibung (S. 243 — 318). Die erste Grundeigenschaft der biblischen Geschichtschreibung ist prophetischen Charakters und betrifft den Gegenstand der biblischen Geschichte; die zweite ist eine echt menschliche und betrifft die Art und Weise, wie die biblischen Verfasser in den Besitz des darzustellenden Stoffes gelangt sind.

Lehrreich sind hier die Hinweise auf die alten Geschichtschreiber Herodot und Thukydides (S. 245); sie zeigen aber auch, daß sie viel kritischer ihrem Stoff gegenüberstanden als die biblischen Autoren; dies hätte deutlich hervorgehoben werden sollen. Bei der Wiedergabe der Worte und Reden Jesu sah der Evangelist seine Aufgabe erfüllt, „wenn er die Worte Jesu inhaltlich genau mitteilte; eine wörtlich genaue Wiedergabe forderte weder der Heilszweck noch die menschliche Gewohnheit" (S. 249). Die Darstellung der Ereignisse im Leben Jesu ist häufig nicht chronologisch, sondern sachlich geordnet (besonders deutlich bei Matthäus). Ausführlich spricht Sch. dann über die biblische Urgeschichte; besonderes Interesse wecken die Ausführungen über das Zahlensystem. Richtig ist gesagt, daß die schematische Art der Zahlen zeigt, daß der Schriftsteller nicht die tatsächliche Lebenslänge dieser Männer angeben wollte (S. 275); hohe Zahlen mußten genommen werden, um bei seinen Zeitgenossen den richtigen Eindruck von diesen ehrwürdigen Ahnen hervorzurufen, wie auch die Babylonier jedem der zehn Könige vor der Flut eine Regierungszeit von 18 000 bis 72 000 Jahren zuschrieben. Weniger einleuchtend sind die Ausführungen über den symbolischen Gehalt der Namen; gewiß sind einige Namen leicht deutbar und dies benützt auch der Schriftsteller, indem er die Deutung selbst angibt, z. B. bei Seth Gen 4,25. Dagegen sind die Namen der Kainiten- und Sethitenlinie vielfach undurchsichtig; sie stammen aus einer alten Vorlage. Oftmals gelingt es nicht, sie irgendwie zu deuten; so sind die von Sch. S. 278 — 282 versuchten Deutungen nur mit allem Vorbehalt aufzunehmen. Die Ähnlichkeit der Namen in beiden Listen ist zu auffallend, als daß man keinen Zusammenhang der Namen sehen würde. Es mag sein, daß der Verfasser die gleichlautenden Namen etwas geändert hat, um eine verschiedene Bedeutung in sie hineinzulegen; aber ich möchte doch den Satz von Sch. (S. 280) nicht unterstreichen: „Die Namen sind äußerlich ähnlich, aber in der Bedeutung grundverschieden."

Der Abschnitt über die Paradiesesflüsse soll keine geographische Festlegung des Paradieses bedeuten, sondern es soll nur ausgedrückt werden: „Der Paradiesesfluß vereinigte in sich die Vorzüge aller Flüsse der Erde, das Paradies war also auf das beste bewässert" (S. 289).

Der Baum der Erkenntnis war nach Sch. ein wirklicher Baum, ebenso war die Schlange eine wirkliche Schlange; ihr Sprechen aber sei nicht wirklich aufzufassen. Hier wird man den Ausführungen Sch. etwas skeptisch gegenüberstehen, namentlich der Darstellung S. 293, wo er den Vorgang der Versuchung sich so denken möchte: „Eva sieht die Schlange sich an dem Baum der Erkenntnis hinaufwinden und nach einer Frucht züngeln . . ." Hier kann ich mit bestem Willen nicht mehr folgen.

Zum Schluß seiner Ausführungen über die biblische Urgeschichte sagt richtig Sch., daß es kaum eine schlichtere und zugleich großartigere Geschichtsdarstellung als die biblische Urgeschichte gebe, „so daß man immer wieder gestehen muß: Das hat Gottes Finger geschrieben. Man sollte eigentlich kaum zur Frage kommen: Ist das alles wahr und wirklich geschehen?" (S. 299). Der Mensch der Vergangenheit mit seinem primitiven, kindlich naiven Weltbild stellte diese Frage nicht; aber der moderne, „aufgeklärte" Mensch stellt sie und deshalb muß sie beantwortet werden. Hier muß man sich eben von einer zu buchstäblichen Auffassung des Schriftwortes lösen und so von vornherein den Weg frei machen zu einer Exegese, die standhält, wenn neue Erkenntnisse der Profanwissenschaft gewonnen werden. Es ist doch etwas betrüblich, wenn solche Errungenschaften immer erst den Anstoß geben müssen, unsere Exegese zu korrigieren. Dies hat auch Sch. gefühlt, wenn er sagt, daß seine Exegese der Urgeschichte von außen her veranlaßt wurde, „nämlich von den Schwierigkeiten, eine völlig buchstäbliche Deutung mit den Erkenntnissen der heutigen Wissenschaft zu vereinbaren" (S. 299), daß z. B. „für die Angaben über das Lebensalter der Urväter und Patriarchen und für die Beschreibung der alten Kultur uns auch die Ergebnisse der Vorgeschichte und Geschichte belehren, daß hier vieles nicht buchstäblich zu nehmen ist" (S. 302).

Lesenswerte Ausführungen gibt uns Sch. auch über die freieren Erzählungen, zu denen die Bücher Tobias, Judith und Esther sowie auch die Erzählungen des Danielbuches gehören. Bei Annahme von freieren Erzählungen werde die Irrtumslosigkeit des Schriftstellers nicht berührt, „weil seine Aussageabsicht auf etwas Höheres geht und er diese Einzelheiten, die in der Überlieferung vermengt worden sind, nur zur allgemeinen Milieuschilderung benützt" (S. 313, ähnlich S. 318). Das Buch Jonas möchte Sch. nicht als eine freie Erzählung in dem Sinn aufgefaßt wissen, wie es unter den katholischen Exegeten A. van Hoonacker nehmen möchte (S. 316). Ich glaube aber, daß die Ansicht von van Hoonacker sich durchsetzen wird.

Daß die biblische Naturbeschreibung vom Weltbild des alten Orients abhängig ist, ist schon längst beobachtet, aber in der Erklärung mancher Stellen oft übersehen worden. Richtig weist Sch. darauf hin, daß die biblischen Schriftsteller bei der Naturbeschreibung (dies gilt im ähnlichen Sinn auch für die Geschichtschreibung) nicht die Aufgabe hatten, uns das innere Wesen der Dinge und auch den genauen Hergang zu berichten. Bereits St. Augustinus sagt, daß solche Dinge den Lesern für ihr ewiges Heil nichts nützen (S. 319). Aber es ist doch darauf hinzuweisen, daß uns die biblischen Autoren auch über diese Dinge etwas aussagen wollten; so sagt richtig Sch.: „Die Heilige Schrift ist zwar kein naturwissenschaftliches Lehrbuch, aber doch ein Lehrbuch, das uns auch über die sichtbare Natur ein überaus wichtiges und schönes Wissen vermittelt, ohne das alle andere Kenntnis der Natur im Materialismus versinken würde" (S. 329). Die Schriftsteller wollten uns also doch etwas über die Natur und andere Dinge aussagen; und diese Aussagen stimmen mit unseren Erkenntnissen nicht gut überein. Deshalb halte ich es nicht für gerade glücklich, immer zu fragen, was die Schriftsteller sagen wollten. Wie bereits einige oben zitierte Ausführungen von Sch. zeigen, begegnet uns öfters im vorliegenden Buch diese oder eine ähnliche Formulierung: „das nähere Verhältnis des Lichtes zu den Lichtkörpern . . . lag außerhalb der Aussageabsicht des inspirierten Verfassers" (S. 324 f.). Besser wäre es, die Aussageabsicht des primus autor der Schrift zu verneinen: Gott wollte nicht, daß über solche Dinge etwas Näheres und Zutreffendes ausgesagt werde. Die Schriftsteller wollten sicherlich darüber aussagen; aber sie konnten es nicht, weil sie es nicht wußten. In diesem Wissen waren sie völlig in naturwissenschaftlichen Dingen vom damaligen primitiven Weltbild und in geschichtlichen Berichten von volkstümlichen Überlieferungen, die nicht verbürgt werden können, abhängig. In naturwissenschaftlichen Dingen war es auch gar nicht möglich, vom damaligen Weltbild abzusehen, weil ja sonst die Leser diese Ausführungen nicht verstanden hätten. Jedenfalls ist es nicht angängig, mit Augustinus zu glauben, daß die biblischen Schriftsteller ein richtiges Wissen über solche Dinge hatten: „Was die Gestalt des Himmels betrifft, wußten unsere Schriftsteller, wie es sich in Wahrheit verhält" (S. 319). In diesem Zusammenhang kommt Sch. auch auf das oft zitierte Beispiel Lev 11,6 zu sprechen und meint: „Entsprechend seiner Aussageabsicht können wir seinen Gedanken so umschreiben: Mag der Hase auch ein Wiederkäuer sein, wie allgemein angenommen wird, so dürft ihr ihn doch nicht essen, weil er keine gespaltenen Klauen hat" (S. 327). Es ist doch einfach so, daß der Schriftsteller den Hasen nach der damaligen Klassifizierung der Tiere, die ganz primitiv war (vgl. Gen 1,21 f., 24 f., 26, 28), zu den Wiederkäuern zählte.

Im Abschnitt „Die biblische Lyrik" (wohl besser: die biblische Poesie) spricht Sch. über Gedankenreim, Rhythmik, Strophik und über die Gattungen der Psalmen. Etwas mißverständlich ist die Bezeichnung „Preislieder" (S. 340), zu denen die Psalmen 1, 111 und 127 (nach Vulgatazählung) gerechnet werden, sodann Ps 44 und das Hohelied, weil man bei dem Begriff „Preislied" gern an den „Hymnus" denkt. Besser wäre es, die Psalmen 1, 111 und 127 zu den „lehrhaften Liedern" zu zählen (hier, S. 353, werden sie auch noch einmal aufgeführt) und Ps 44 und HL der Klasse der „Liebeslieder" zuzuschreiben. Bei der Behandlung der Weisheitsliteratur werden ihre Ausdrucksformen und ihre Entwicklung im Kreis der Weisen sowie die Idee

der Vergeltung und des Jenseits in den Weisheitslehren besprochen. Mit Recht wird die Abhängigkeit der Sammlung der „Worte von Weisen“ Spr 22,17—24,22 von den Sprüchen des Amen-em-ope zugegeben; das ägyptische Kolorit verschwinde, vgl. die Ersetzung der ägyptischen Gänse durch den palästinischen Adler Spr 23,5 (S. 362).

Im letzten Abschnitt des sechsten Kapitels werden die Apostelbriefe besprochen; hier kann sich Sch. an die ausführliche Arbeit von Otto Roller, Das Formular der paulinischen Briefe (Stuttgart 1933), wo das in Frage kommende Material (griechisches Briefformular, Art und Form des Inhaltes, vorderasiatisches Briefformular, Sekretärsarbeit bei der Abfassung) ausgiebig verwertet ist, anschließen. In manchen Ausführungen bringt Sch. über Roller hinaus neue, selbständige Beobachtungen.

Im siebenten Kapitel ist der geistige Sinn der Heiligen Schrift erörtert. Das Vorhandensein des geistigen Sinnes (mit Recht hat Sch. diese Bezeichnung gewählt, weil „typischer“ oder „mystischer“ Sinn eine einengende Bedeutung hat) ist durch die Zeugnisse der Bibel (Altes Testament, Christus, Apostel) und der Überlieferung (Väter, Liturgie) gesichert. Das Wesen des geistigen Sinnes wird als Sachsinn und Schriftsinn klar herausgearbeitet. Deutlich ist vor allem der geistige Sinn in den Wundern des Herrn zu erkennen, namentlich im Johannesevangelium; hier hätte auf das griechische Wort sämeion verwiesen werden sollen, das schon in sich die Sinndeutung des Wunders in den Vordergrund stellt.

Im weiteren Verlauf werden dann die Unterarten des geistigen Sinnes angeführt (der vierfache Schriftsinn nach dem Abt Nesteros und dem hl. Thomas von Aquin, der allegorische, anagogische, moralische, angewandte und abgeleitete Sinn). Als Beispiel des abgeleiteten Schriftsinnes zitiert Sch. 1 Kor 9,9 f. und sagt, daß die Auslegung des hl. Paulus auf den ersten Blick zunächst überrasche. Aber die weiteren Ausführungen Sch.'s beruhigen nicht den Leser; denn es bleibt doch auffallend, daß Paulus im Gegensatz zum deuteronomischen Gesetzgeber so ganz und gar nicht tierfreundlich eingestellt ist, da man seine Frage: „Kümmert sich Gott etwa um die Ochsen“ mit nein beantworten muß. Hier kann man vielmehr die Argumentation des hl. Paulus nicht ganz durchschauen und nachvollziehen, wie richtig O. Kuß in seinem Kommentar der Regensburger Bibel zur Stelle sagt.

Im letzten (achten)Kapitel werden die Mittel und Gesetze für die Hebung des Schriftsinnes aufgezeigt (Kenntnis der biblischen Ursprachen, der Übersetzungen und der Textkritik). Ausführlich ist über die Bedeutung der Vulgata als lateinische Kirchenbibel und namentlich über den oft mißverstandenen Ausdruck „authentisch“ gesprochen. Da die Bibel ein Gottesbuch und eine Quelle der Offenbarung ist, gehören hierher auch die dogmatischen Erkenntnisquellen (Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben, authentische Interpretation durch das kirchliche Lehramt und einstimmige Auslegung der Väter). Schließlich ist noch gesagt, daß das Herz für das Verständnis der Heiligen Schrift bereitet werden müsse; so wird es dann den „göttlichen Reichtum der Heiligen Kirche“ (so ist der Schluß überschrieben) erkennen und schätzen.

Alle Ausführungen werden in einer sorgfältig gepflegten Sprache vorgelegt, so daß man gern dieses Werk liest. Besonders wertvoll sind die ausgewählten und ausführlichen Zeugnisse der Väter, die das Ganze beleben; ihre Fundangaben sind gewissenhaft und zuverlässig; nicht nur nach Migne, sondern auch nach der Wiener und Berliner Ausgabe ist zitiert und zugleich die deutsche Übersetzung der Köseler Sammlung angezeigt; so kann jeder Leser leicht nachschlagen und die Texte im weiteren Zusammenhang lesen.

Es ist verständlich, daß bei der Fülle und Schwierigkeit der besprochenen Fragen nicht alle Antworten befriedigen können. Dies deutet ja schon der Titel des Werkes an, daß das Gotteswort ein „Geheimnis“ ist, das nicht immer entschleiert werden kann. Nicht nur biblisch interessierte Theologen und Laien, denen das Buch in erster Linie gilt, werden es mit großem Nutzen lesen, sondern auch die Fachleute werden reiche Anregung finden. So kann ich nur raten: Nimm und lies!

Eine gnostische Bibliothek aus dem dritten und vierten Jahrhundert

Von Georg Graf, Dillingen a. D.

Viele der bedeutendsten alten Literaturdenkmäler, welche Ägyptens Boden der Wissenschaft erhalten hat, sind nicht das glückliche Ergebnis planmäßiger Ausgrabungsarbeit, sondern sind ein Geschenk des Zufalls. Wiederholt fanden Landarbeiter (Fellachen), welche in den die Abfälle von Jahrtausenden bergenden Schutthügeln Erde ausgruben, um sie als Dung zu verwenden, Reste von beschriebenen Papyrusrollen oder auch von Buchblättern, aus denen die nie ruhende Forschung unschätzbares Material für die Kenntnis des Geistes- und Kulturlebens des Altertums entnahm. Freilich haben oft der Unverstand der Finder und besonders die Geschäftskniffe gewinnlüsterner Händler, in deren Besitz die kostbaren Funde in den meisten Fällen zuerst gelangten, die an sich schon mehr oder weniger schadhaften Fundstücke durch Zerreißen und Verteilen noch mehr beschädigt, so daß die zerstreuten Teilstücke mühsam wieder zusammengebracht werden mußten. Ähnliche Begleitumstände liegen vor bei dem zuletzt gemachten Papyrusfund in Ägypten, der nach seinem Alter und seinem Umfang alle bisherigen Handschriftenentdeckungen weit übertrifft und nach seinem Inhalt den wertvollsten Funden wenigstens gleichwertig an die Seite gestellt werden kann[1]).

Im Oktober 1946 wurde dem Direktor des Koptischen Museums in Altkairo[2]), Togo Mina, ein Lederband mit losen Papyrusblättern aus Handelskreisen angeboten und von diesem in Ahnung seines Wertes sogleich für das Museum gekauft (A II). Wie sich später herausstellte, waren die Blätter von den Entdeckern aus dem Bande gelöst und durcheinandergebracht worden. Vorläufige Nachforschungen ergaben, daß der Band von Fellachen in Oberägypten bei Erdarbeiten in einem als Behälter dienenden großen Krug gefunden wurde, aber auch dieses, daß das gekaufte Buch

---

[1]) Im folgenden gebe ich eine übersichtliche Zusammenfassung von Berichten, welche an verschiedenen Orten jene gegeben haben, die sich zuerst mit dem in Frage stehenden Fund in wissenschaftlicher Weise beschäftigt haben. Es sind diese Referate: Togo Mina, Le papyrus gnostique du Musée Copte, in Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language. Vol. II, Nr. 3 (Amsterdam 1948), S. 129 bis 136. — J. Doresse, Trois livres gnostiques inédits, ebd. S. 137—160. — Jean Doresse-Togo Mina, Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte. La bibliothèque de Chénoboskion. ebd. Vol. III, Nr. 3 (1949), S. 129—141, mit 3 Photographien. — J. Doresse, Une bibliothèque gnostique copte sur papyrus, in Bibliotheca Orientalis X, Nr. 3/4 (Leiden 1949), S. 102—104. — Derselbe, Une bibliothèque gnostique copte découverte en Haute-Egypte in Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, 5e Série, T. XXXV (Bruxelles 1949), S. 435—449, mit 1 Photographie. — Andere, wohl inhaltlich gleichlautende Referate von denselben u. a. Verfassern konnten von mir nicht eingesehen werden; hervorgehoben sei: H. C. Puech et J. Doresse, Nouveaux écrits gnostiques découverts en Egypte, in Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions, séance du 20 février 1948, S. 87—95.

[2]) Das Koptische Museum, gegründet 1908 und eingerichtet zwischen Überresten des altrömischen Kastells Babylon sammelt Altertümer und Kunstwerke aller Art aus dem Bereich des koptischen Kirchenwesens und Volkslebens und besitzt auch eine stattliche Bibliothek mit Handschriften und mit gedruckter kunstgeschichtlicher und kirchengeschichtlier Literatur in verschiedenen Sprachen. Bis 1930 war das Koptische Museum ausschließliches Eigentum des Koptischen Patriarchates. Seit Januar 1931 steht es unter staatlicher Leitung bei Wahrung und Fortdauer aller kirchlichen Stiftungsrechte. Der erste, um die Einrichtung und Erweiterung des Museums hochverdiente Direktor war Markus Simaika Pascha, gest. 1944. Sein Nachfolger wurde der bisherige Konservator, Togo Mina, der sich in Europa fachmännische Ausbildung erworben hatte.

nicht der einzige Fund war, sondern schon vorher ein Band derselben Herkunft in den Besitz eines Privatmannes gekommen war (A I). Darauf folgende Umfragen führten auch zu der Feststellung des Fundortes. Er liegt etwa 50 km nördlich von Luxor am rechten Nilufer dort, wo der Berg Gebel at-Ta'rif sich nahe an den Nil herandrängt, in der Gegend der heutigen Stadt Nag-Hammadi (richtiger Nag'a Hammadi), des alten Chenoboskion, wo von der Mitte des 4. Jahrh. an eines der ersten Pachomianerklöster gestanden hatte.

Zirkulierende Gerüchte wollten auch wissen, daß der ursprüngliche Fund eine viel größere Zahl von Bänden umfaßte und diese auf verschiedenen Wegen in die Hände von Handelsleuten gekommen sind. Angestrengte Erkundigungen an Ort und Stelle erbrachten auch die erstaunliche Tatsache, daß es außer den schon genannten zwei Bänden noch etwa zehn weitere waren, die gleichzeitig dem Dunkel der ägyptischen Erde entnommen wurden, so daß alle insgesamt eine vollständige Bibliothek eines einzigen Besitzers (eines Privatmannes oder einer Kommunität) darstellen. Am Anfang des J. 1949 wurde schließlich auch der jetzige Besitzer ausfindig gemacht. Leider war es nicht möglich, zu einem Kaufabschluß zu gelangen und den kostbaren Schatz dem zur Verwahrung am nächsten zuständigen Koptischen Museum zuzuführen. Noch im Juli 1949 hatten die fortgesetzten Verhandlungen zu keinem Ergebnis geführt, und inzwischen, im Oktober 1949, ist auch der verdiente Direktor Togo Mina mit Tod abgegangen. Es besteht aber (nach mir privat zugekommenen Nachrichten) die Hoffnung, daß der Ägyptische Staat, unter dessen Verwaltung ja auch das Museum steht, das entscheidende Wort spricht. Immerhin hat der bisherige Besitzer die kostbaren literarischen Schätze für eine vorläufige Kenntnisnahme des Inhalts den ersten hiefür interessierten Gelehrten, dem Direktor Togo Mina und dem am Musée du Louvre akkredidierten Franzosen Jean Doresse zur Verfügung gestellt, und so konnten sie in der Untersuchung aller Fundstücke zu folgenden Ergebnissen gelangen.

Schrift und Sprache aller Bücher sind koptisch. Paläographische Indizien erlauben es, ihre Niederschrift in die Zeit von Mitte des 3. bis Mitte des 4. Jahrh. anzusetzen. Aus den in den Texten vorkommenden Fehlern wird geschlossen, daß mehrere Abschriften schon vorausgegangen waren, was für ein noch höheres Alter der Abfassung zeugen würde.

Der sprachliche Charakter ist wegen des Gebrauchs mehrerer Dialekte ein verschiedener. Für die Sprachgeschichte bedeutungsvoll ist die Verwendung des oberägyptischen oder sahidischen Dialektes mit wenigen archaistischen Elementen. Auch Anklänge an den achmimischen Dialekt finden sich. Anderes wurde in einem bisher unbekannten Dialekt geschrieben, dessen Schreiber aus mehr nördlichen Gegenden stammen dürften. Für die Geschichte der koptischen Schrift ist es von Wert, daß in den ältesten Stücken die der späteren Schrift eigentümlichen koptischen Lautzeichen noch fehlen und die Schreiber sich unsicher und schwankend mit Ersatz durch griechische Buchstaben behalfen.

Den Inhalt bilden durchlaufend gnostische Schriften, von denen mehrere nach ihren Überschriften aus der antignostischen Literatur (Plotin, Irenäus, Epiphanius u. a.) bekannt sind. Man erinnere sich, daß Epiphanius, der auch Koptisch verstand, die gnostischen Sekten und ihre Schriften in Ägypten selbst kennenlernte und mit ihnen disputierte. Was als Original und was als Übersetzung aus dem Griechischen zu gelten hat, werden kommende Untersuchungen feststellen können. Im einzelnen sind in der neugefundenen „Bibliothek" folgende Werke vertreten[3]):

A I, in Privatbesitz, etwa 60 Blätter aus der Mitte des 4. Jahrhunderts (?), enthaltend fünf Abhandlungen in einem bisher unbekannten Dialekt, der Anklänge an

[3]) Notwendige Nachprüfungen sind natürlich erst möglich, wenn die Editionen der Texte vorliegen.

den achmimischen hat. Zunächst wurden angezeigt: Apokalypse des Jakobus, „Evangelium der Wahrheit", das bei den Valentinianern in Gebrauch war [4]), und ein Gebet des Apostels Petrus.

II, im Besitze des Koptischen Museums, geschrieben in der gleichen Zeit in sahidischem Dialekt, lückenhaft:

1. „Geheimes Buch des Johannes"; der Anfang fehlt. Der sich an Johannes Offenbarende wird wechselnd Vater, Mutter und Sohn genannt. Die Offenbarungen beziehen sich auf die Schöpfung der unsichtbaren und sichtbaren Welt einschließlich des Menschen und geben auch „Antworten auf Fragen über das Heil". Diese Schrift oder wenigstens ihren Inhalt soll Irenäus für Contra haereses I, 29, über die Barbelioten benützt haben [5]). Auch soll sie eine ältere, etwas abweichende Rezension jenes Textes darstellen, der unter ähnlichem Titel in einem noch unveröffentlichten Berliner Papyrus-Kodex überliefert ist [6]).

2. „Heiliges Buch des großen, unsichtbaren Geistes", oder, wie es am Schluß heißt, „Evangelium der Ägypter", eine Kosmogenie, Anthropologie und Eschatologie [7]). Sein Ursprung wird auf Seth zurückgeführt, seine vorliegende Redaktion dem Eugnostes zugeschrieben. Es ist genannt von Epiph. haer. 62,2.

3. „Brief des seligen Eugnostes" über den ungezeugten Gott, die obere Welt, die Erschaffung der Äonen und der Himmel [8]).

4. „Weisheit Jesu". Der Inhalt des Buches ist dem vorigen „Brief" gleich, aber aufgelöst in die Form eines Dialoges zwischen Jesus und seinen Jüngern, die ihn fragen; auch Maria stellt Fragen [9]). — 1—4 gehören zum Schrifttum der Sethianer.

5. „Dialog des Erlösers" wieder mit seinen Jüngern über eschatologische Fragen. Es ist der jüngste der in der Sammlung II vertretenen Texte und zeigt Verwandtschaft mit den ersten drei Teilen der seit 1851 bekannten Pistis Sophia, die in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. entstanden ist.

B, die noch (?) im Händlerbesitz befindliche Sammlung von 9 Kodizes in Lederbänden mit 37 vollständigen Werken und 3 Konvoluten loser Blätter, die 5 unvollständige Schriften enthalten. Insgesamt umfassen sie ca. 1000 Seiten, wovon 794 Seiten keine Lücke haben.

I—IV sind um die Mitte des 3. Jahrh. geschrieben in einer Form, wie man sie in griechischen Papyrus-Kodizes derselben Zeit findet. Die Sprache ist sahidisch (mit Ausnahme von 14).

I—1. „Geheimnes Buch des Johannes"; siehe oben A II, 1. — 2. Evangelium des Thomas [10]), und 3. Evangelium des Philippus; letzteres erwähnt Epiph. haer. 26,13 [11]).

---

[4]) Vgl. Irenaeus, Contra haereses III, 10,9: „Si quidem in tantum processerunt audaciae, uti quod ab his non olim conscriptum est, veritatis evangelium titulent (Migne, P. gr. 7, 891 B).

[5]) Ebd. Sp. 691—694.

[6]) Siehe Carl Schmidt in Sitzungsberichte d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wiss. 1896, S. 839—847, und in Philotesia, Paul Kleinert zum LXX. Geburtstage dargebracht, 1907, S. 317—336 (nach Doresse in Vig. Christ. II, 138 f. und in Bulletin de la Classe des Lettres a.a.O. S. 440).

[7]) Es hat inhaltlich nichts zu tun mit dem von Epiphanius haer. 62,2 (P. gr. 41,1051 D) genannten, bei den Sabellianern gebrauchten „Evangelium der Ägypter". — Inhaltsanalyse von Doresse in Vig. Christ. II, 140—143.

[8]) Inhaltsanalyse ebd. S. 143—146.

[9]) Inhaltsanalyse ebd. S. 146—150. „Fragen Mariens" bei den Gnostikern kennt auch Epiph. haer. 26,8 (P. gr. 41,342 D). „Die Weisheit Jesu" findet sich auch in dem genannten Berliner Papyrus-Kodex.

[10]) Vgl. Hippolyt, Refutatio V, 7: „. . . . in dem nach Thomas genannten Evengelium" (ed. P. Wendland, Hippolytus Werke III, S. 83, Zl. 13 f.) und Cyrillus von Jerusalem, Catech. IV,36 (wegen drucktechnischer Schwierigkeiten zitiere ich anstatt nach dem Original nach dem lateinischen Text in P. gr. 33,499): „Scripserunt et Manichaei secundum Thomam Evangelium, quod evengelicae appellationis fragrantia coloratum, simpliciorum animas corrumpit."

[11]) „Praeterea evangelium quoddam sub Philippi sanctissimi Christi discipuli nomine circumferunt" (P. gr. 41,351 D).

— 4. Buch der Noria (einer mythischen Gemahlin des Noe[12]). — 5. Eine Apokalypse der Sethianer; sie wird (von Doresse) als Quellenschrift für einen großen Teil der Pistis Sophia ausgegeben. — 6. Erklärungen über die Seele mit ethischen und philosophischen Spekulationen. — 7. „Überlieferung des Matthias", das sind „geheime Worte, gesprochen von dem Erlöser an Judas Thomas und aufgeschrieben von Matthias", als Schriftgut des Basilides und der wahren Gnostiker bezeugt von Hippolyt, Refutatio VI, 20[13]).

II—8. (in losen Blättern), „Heiliges Buch, geschrieben von dem Vater", d. i. Seth, eine Rede über die dreifache Protennoia. — 9. Ein apokalyptischer Brief, ebenfalls aus dem Schrifttum der Sethianer.

III—10. „Paraphrasis Sem", vielleicht identisch mit der Paraphrasis Seth bei Hippolyt, Refut. V, 22[14]). — 11. Apokalypse des Petrus (hat mit der christlichen Petrusapokalypse nichts zu tun). — 12. Belehrungen des Silvanus; sie haben vorwiegend moralische Tendenz[15]). — 13. Apokalypse des Dositheus, dem großen Seth zugeschrieben.

IV—14. Erklärung der Gnosis, in einem unbekannten Dialekt. — 15. Eine Apokalypse mit dem Titel „Der höchste Allogenes"[16]). — 16. Eine unbetitelte Apokalypse, die von Doresse als Apokalypse des Mesos bestimmt wird[17]).

V—17. Brief des Eugnostes; siehe oben A II,3. — 18. „Auffahrt des Paulus", von Epiph. haer. 38,2 genannt[18]), mit I Kor 12,4 als Grundlage. — 19. und 20. Zwei Apokalypsen des Jakobus, unter sich verschieden und auch verschieden von A. I (1). — 21. Offenbarung des Adam an seinen Sohn Seth[19]).

VI—22. „Geheimes Buch des Johannes"; siehe oben A II,1. — 23. Evangelium der Ägypter; siehe oben A II,2.

VII—24. Unbetitelte sethianische Apokalypse. — 25. Offenbarung des Zostrian, in der Vita Plotini von Porphyrius genannt[20]). — 26. Brief des Petrus an Philippus.

VIII, alle Schriften ohne Titel, der sethianischen Gnosis zugehörig. — 27. Apokalypse des Seth. — 28. Brief oder Abhandlung über den Vater des Universums und über den himmlischen Urmenschen Adamas. — 29. Brief oder Abhandlung mit einer dem Inhalte des Briefes des Eugnostes adäquaten Einleitung. — 30. Über die Taufe Jesu und den Täufer Johannes, eine Mischung christlicher und gnostischer Elemente.

---

[12]) Siehe Epiph. haer. 26,1 (P. gr. 41,331).

[13]) Übersetzt von Graf Konrad Preysing in BKV², Bd. 40, S. 198: „Basilides also und Isidor, sein leiblicher Sohn und sein Schüler, behaupten, Matthias habe ihnen Geheimlehren mitgeteilt, die er vom Heiland bei Spezialunterweisungen gehört habe." Siehe ed. P. Wendland III 195, Zl. 19—21.

[14]) In BKV a.a.O.: „Wenn jemand ihr (der Sethianer) ganzes Tun und Treiben kennen lernen will, der lese das Buch, das den Titel trägt: Paraphrasis Seth; alle ihre Geheimnisse wird er dort niedergelegt finden." Siehe ed. P. Wendland III,124 f.

[15]) Ein Silvanus, Bischof in Gottia, wird genannt von Epiph. haer. 70,15 (P. gr. 42, 372 D).

[16]) Doresse in Vig. Christ. III, 135 bemerkt dazu: „ce qui représente encore une personnification du grand Seth. C'est l'ouvrage mentionné si souvent, mais de façon imprécise, par Epiphane dans ses chapitres consacrés aux séthiens et archontiques. Plotin le connaissait et l'employa dans sa réfutation des gnostiques." — Ich finde bei Epiph. haer. 39,5 und 40,2 nur, daß die Sethianer bzw. Archontiker apokryphe Bücher gebrauchten, welche sie allogeneis nennen, und in der Vita Plotini von Porphyrius, Kap. 16, daß christliche Häretiker „plurimos libros circumferebant, et revelationes quasdam Zoroastris, Zostriani, Nicothei, Allogenis, Mesi aliorumque ejusmodi palam ostendentes, et deceperunt multos, et ipsi decepti jam fuerant" (Plotini opera omnia, Vol. I, Oxonii 1835, S. LXVI. Die Ausgabe von H. F. Müller 1878/80 war mir nicht erreichbar). Einschlägig ist C. H. Puech, Fragments retrouvés de l'Apocalypse d' Allogène, in Mélanges Franz Cumont, Bruxelles 1936, S. 935 ff.

[17]) Siehe das vorige Zitat aus der Vita Plotini.

[18]) „quod Pauli Anabaticum vocant" (P. gr. 41,655 f.).

[19]) Vgl. Epiph. haer. 26,8: „Sed et Adami revelationes alias . . . . conscribere sunt ausi" (P. gr. 41,342 D f.).

[20]) Siehe oben Anm. [16].

IX—31. Romanhafte Petrusakten, die kaum eine Beziehung zu den bekannten Apocrypha unter diesem Titel haben dürften. — 32. „Authentische Rede des Hermes an Thot". — 33. „Gedanke der höchsten Macht". — 34. Abhandlung in Briefform. — 35. Abhandlung des Hermes für Thot (?). — 36. „Asklepius" [21]).

X, ein Heft mit 20 Blättern. — 37. Über die Natur des Kosmos, im unbekannten Dialekt.

XI, 18 Einzelblätter, welche inhaltlich zu A I gehören; das gegenseitige Verhältnis ist noch nicht klargestellt. — Inhalt: 38. Apokalypse des Jakobus. — 39. Rede an Reginos über die Taufe. — 40. Evangelium der Wahrheit. — 41. Eine unbekannte Schrift, die mit einem Gebet des Petrus schließt.

XII—42. Einzelne Blätter und Fragmente, in Sahidisch geschriebene Abhandlung über ethische Fragen und über den Einfluß der Dämonen auf die Seelen.

Schon die trockene Aufzählung der neu gefundenen Schriften läßt ihren außerordentlichen Wert für die Philologie, die Literaturgeschichte und die Religionswissenschaft erkennen. Die Koptologie erhält mit ihnen ihre ältesten Sprachdenkmäler und Quellenschriften und dazu ein neues Studienobjekt für die Dialektforschung. Den größten Gewinn hat die hier auf den Gnostizismus konzentrierte literaturgeschichtliche Forschung und damit verbunden die Ergründung der gnostischen Lehrsysteme in ihrer zeitlichen und örtlichen Entwicklung und in ihrem Verhältnis zum Manichäismus. Erinnern wir uns, daß die Wissenschaft von der Gnosis bisher lediglich auf die indirekten Quellen der Polemik gegen die Gnostiker angewiesen war und noch auf kaum ein halbes Dutzend Originalwerke in koptischer Übersetzung, welche Ägyptens literarische Schatzgruben ihr in spärlichen Lieferungen freigaben.

Einem vielseitigen Forschungseifer steht also auf lange Zeit hinaus ein ungewöhnlich reiches und mannigfaltiges Arbeitsfeld offen — vorausgesetzt, daß es von sach- und fachkundigen Gelehrten in einer allen wissenschaftlichen Anforderungen genügenden Textedition in Bälde zugänglich gemacht wird.

---

[21]) Doresse a.a.O. S. 137 erklärt — ohne Quellennachweis: „il s'agit du célèbre Asclépius que l'on ne connaissait que par la transposition latine du pseudo-Apulée, laquelle paraît fort vague comparée au texte copte."

Die Einheit der beiden Testamente

bei Laktanz, Viktorin von Pettau und deren Quellen.

Von Joseph Fischer, Freising

Zu den vornehmsten Aufgaben theologischer Erforschung und Verkündigung gehört die Erörterung des Verhältnisses des Alten zum Neuen Testament. Zwei extreme Auffassungen können einander gegenübergestellt werden: AT und NT bilden einen unversöhnlichen Gegensatz; diese Anschauung vertrat im Altertum in schärfster Zuspitzung der Gnostiker Marcion († um 160) in seinen „Antithesen". In der Gegenwart lebt die radikale Verwerfung des AT in den Kreisen des rassischen Antisemitismus fort. Das andere Extrem verwischt den Unterschied zwischen beiden Offenbarungsstadien so sehr, daß die differenzierte Bedeutung der zwei Testamente nicht mehr in voller Klarheit geschaut wird. In ihrem Kampf gegen die Gnosis näherte sich die patristische Exegese diesem Extrem zuweilen. Namentlich gilt dies von der allegorischen Methode der alexandrinischen Schrifterklärung.

I.

Im Abendland steht am Ende des ersten Abschnittes des kirchlichen Altertums der Schriftsteller L. Caecilius Firmianus Lactantius, der zu Beginn des 4. Jahrhunderts sieben Bücher Divinae institutiones schrieb. Das Werk bildet im Westen den ersten Versuch einer systematischen Gesamtdarstellung der christlichen Glaubenslehre.

Dort lesen wir IV 20: Jesus „erschloß" (patefecit) seinen Jüngern „den Sinn der Heiligen Schrift, d. h. die Geheimnisse bei den Propheten, die vor seinem Leiden gänzlich unbegreiflich waren, da sie ihn selbst und sein Leiden ankündigten. Deshalb nennen Moses und eben auch die Propheten das den Juden gegebene Gesetz Testament; denn nur wenn der Erblasser (testator) gestorben ist, kann das Testament vollstreckt und sein Inhalt festgestellt werden, da es verschlossen und versiegelt ist. Hätte daher Christus nicht den Tod auf sich genommen, so hätte das Testament nicht eröffnet, d. h. das Geheimnis Gottes hätte nicht enthüllt und verstanden werden können. Allein die ganze Schrift zerfällt in zwei Testamente. Was der Ankunft und dem Leiden Christi vorausging, das Gesetz und die Propheten, heißt Altes Testament, was aber nach seiner Auferstehung geschrieben wurde, wird Neues Testament genannt. Die Juden gebrauchen das Alte Testament, wir das Neue; doch sind sie nichts Verschiedenes, da das Neue die Erfüllung des Alten ist (sed tamen diversa non sunt, quia novum veteris adimpletio est), und in beiden der nämliche Erblasser auftritt, Christus, der für uns den Tod übernommen hat und uns dadurch zu Erben des ewigen Reiches macht, nachdem das Volk der Juden verworfen und enterbt wurde".[1])

Dieser Text will besagen: Christus erschloß seinen Jüngern den verborgenen Sinn des AT. Die alttestamentliche Offenbarung trägt deshalb mit Recht den Namen „Testament". Denn ein Testament ist zunächst etwas Verschlossenes, das der Eröffnung bedarf. Verfasser (testator) dieses Testaments, das wir gewöhnlich das Alte

[1]) CSEL 19, 364 f.

nennen, war bereits Christus. Laktanz folgt hier der verbreiteten altkirchlichen Exegese, wonach die Gottesoffenbarungen des AT Offenbarungen des Logos waren.[2]) Durch seinen Tod ermöglichte Christus, der Testator, die Entsiegelung und Eröffnung seines Testaments, dessen Weissagungen ja auf ihn und sein Leiden gerichtet waren, und die ohne seine Menschwerdung und sein Leiden unverständlich geblieben wären. Allein der Zweck eines Testamentes ist nicht nur der, Geheimnisse zu enthüllen, sondern auch Erbgüter zu verteilen. Durch die auf Grund des Todes des Testators Christus vollzogene Eröffnung seines Testamentes wurden wir zu Christi Erben, zu Erben seines himmlischen Reiches. Dieser Testamentsbegriff verträgt im Grunde nur ein Testament. Das tatsächliche Vorhandensein zweier Testamente erklärt Laktanz als zwei Stufen einer göttlichen Offenbarung, die in Christus ihren gemeinsamen Testator haben. Etwas weiter unten schreibt er, daß das AT gegenüber dem NT noch kein testamentum perfectum bzw. consummatum war.[3]) Das Alte Testament verhält sich zum Neuen wie die Prophetie zur Erfüllung. Damit ist der Gedanke eines wesentlichen Unterschiedes beider Testamente und eines wesentlichen Fortschrittes des NT über das AT hinaus zugunsten der Betonung ihres innigen Zusammenhanges, ja ihrer Einheit, preisgegeben, da ja bereits das AT vom Logos als Testator begründet wurde. Der Verzicht auf die Hervorhebung des Unterschiedes zwischen beiden Testamenten fällt an dieser Stelle um so mehr auf, als Laktanz in seiner ganzen Weltbetrachtung gern dualistisch denkt und im Kosmos zahlreiche Antithesen wahrnimmt.[4]) Warum griff er nicht nach der günstigen Gelegenheit, seine dualistische Theorie auch durch eine Gegenüberstellung von AT und NT zu bekräftigen?

Auf welchem Wege kam Laktanz zu dieser Betonung der Einheit beider Testamente? Die abendländische Theologie neigte bis dahin nicht dazu, den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament leichtzunehmen.

II.

Wir wissen, daß Laktanz ein guter Kenner der antiken Profanliteratur war. Seine Institutionen erweisen dies an zahllosen Stellen. Er stammte ja aus heidnischer Familie und trat erst später zum Christentum über. Weniger vertraut war er mit der christlichen Literatur. Seine Bekanntschaft mit Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, dem verlorenen Asklepiades und vielleicht auch Theophilus von Antiochien[5]) dürfen wir wohl auf Grund obiger Stelle um einen neuen Namen erweitern: Die nämlichen Gedanken, die Laktanz Div. inst. IV 20 vorträgt, finden sich bereits im Apokalypsekommentar Viktorins von Pettau († 304), dessen Urtext erst Joh. Haußleiter im Jahre 1916 zum Druck beförderte (CSEL 49).

Unter dem Buch mit den sieben Siegeln Apk 5,1 versteht Viktorin „das Alte Testament, das in die Hand unseres Herrn gegeben wurde, der vom Vater das Gericht empfing". Nach Apk 5,2 f. war jedoch zunächst niemand würdig, das versiegelte Testament zu öffnen. Nun fährt der Exeget fort: „Das Testament eröffnen aber bedeutet leiden und für die Menschen den Tod besiegen. Dazu ward niemand würdig erfunden, weder unter den Engeln im Himmel, noch unter den Menschen auf Erden, noch unter den Seelen der Heiligen am Ruheort, als allein Christus, der Sohn Gottes ..., und weil er in einer Person Erblasser (testator) war und den Tod besiegt hatte, so war es gerecht, daß er von Gott als Erbe aufgestellt wurde, damit er auch die Natur des Sterblichen, die Glieder der Menschheit, zu eigen be-

[2]) Siehe unten! Vgl. auch J. Barbel, Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christl. Altertums, Bonn 1941.
[3]) CSEL 19, 366.
[4]) Vgl. Div. instit. II 9.
[5]) Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II² 544.547.

käme".[6]) „Dieser also eröffnet und entsiegelt das Testament, das er selbst versieglt hatte. Dies wußte auch Moses, der Gesetzgeber, daß es bis zum Anbruch seines Leidens versiegelt und verschlossen sein sollte. Daher verhüllte er sein Angesicht[7]) und redete so zum Volke. Dadurch zeigte er, daß die Worte der Verkündigung bis zum Anbruch der Zeit Christi verhüllt waren. Denn nachdem er das Gesetz dem Volke vorgelesen hatte, nahm er die befeuchtete Wolle, besprengte das ganze Volk mit dem Blut des Rindes und mit Wasser und sprach: ‚Dies ist das Blut des Testamentes, das der Herr euch anvertraut hat.'[8]) Der sorgfältige Leser hat daher zu beachten, daß die ganze Verkündigung einen einzigen Zusammenhang bildet (in unum cohaerere). Man darf jenes nicht nur als das Gesetz bezeichnen, da es gleichfalls Testament genannt wird. Ein Gesetz nennt man nicht Testament und Testament nennt man nur eine Maßnahme, die in Erwartung des Todes getroffen wird. Was man darin festgelegt hat, bleibt versiegelt bis zum Todestag des Erblassers . . . Daher wird es gebührenderweise durch das getötete Lamm[9]) entsiegelt, das wie ein Löwe[10]) den Tod zerbrach, die Verheißung erfüllte [und den Menschen], d. h. das Fleisch vom Tode [befreite] und die Natur des Sterblichen, die Glieder der Menschheit zu eigen gewann."[11])

Sowohl Laktanz wie Viktorin verwerten Gedanken aus dem NT, besonders Gal 3 und Hebr 9, aber wir dürfen trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes sagen, daß eine Beziehung von Laktanz zu dieser Stelle im Apk-Kommentar Viktorins unverkennbar ist: Wenn auch Laktanz seine Vorlage nicht einfach ausgeschrieben hat und die Theologie Viktorins sich nicht durchgängig mit der seinigen deckt, so ist doch für Viktorin das AT ein testamentum im gleichen ursprünglichen Sinn des Begriffes wie für Laktanz. Auch er hebt ausdrücklich hervor, daß ein Testament seinem Wesen nach bis zum Tode des Testators verschlossen bleibt. Wie bei Laktanz ist auch hier das sog. AT durch Christus mit Moses geschlossen worden. Bei beiden Kirchenvätern wird Christus in diesem Sinne ausdrücklich als „testator" bezeichnet. Und auch schon bei Viktorin erfolgt die Tetamenteröffnung durch Christus.[12]) Wie Laktanz lehrt auch Viktorin, daß der Sinn des AT uns erst durch Christus voll erschlossen wurde. Entschiedener und ausdrücklicher als Laktanz zog Viktorin in diesem Zusammenhang die Konsequenzen aus diesem Testamentsbegriff: Während Laktanz an der historischen Zweiheit der Testamente festhaltend ihre soteriologische Einheit betonte, bezeichnet es Viktorin als Ergebnis sorgfältiger Schriftbetrachtung, daß die ganze Verkündigung prinzipiell und auch historisch eine Einheit bildet. Im Grund gibt es sonach für Viktorin überhaupt keine zwei Testamente. Von der Errichtung des Testamentes durch den Testator Christus mit Moses angefangen, bis zur Eröffnung des Testaments durch den nämlichen Christus auf

[6]) CSEL 49,60.62.
[7]) Ex 34,33.
[8]) Hebr 9,19 f. Ex 24,8.
[9]) Vgl. Is 53,7 ff. Apg 8,32.
[10]) Vgl. Apk 5,5.
[11]) CSEL 49,62.64.
[12]) In der Behandlung des Todes Jesu stimmen Laktanz und Viktorin jedoch nicht genau überein. Laktanz sieht den Tod des Herrn rein passiv: indem Jesus den Tod erlitt, trat das Testament in Wirksamkeit, denn es setzt den Tod des Erblassers voraus. Viktorin spricht vom Sieg Jesu über den Tod. Durch seinen Todessieg wurde Jesus fähig und würdig, das Testament zu eröffnen. Denn ein Gestorbener eröffnet sein Testament nicht selbst. Jesus aber vermochte dies, da er den erlittenen Tod bei seiner Selbstbefreiung aus dem Totenreich in der Auferstehung wiederum besiegte. Desgleichen besteht ein Unterschied hinsichtlich des Erbes Christi bei Laktanz und Viktorin. Nach Laktanz erschloß uns der Tod Christi als testamentarisches Erbe den Himmel; bei Viktorin ist Christus Testator und Erbe zugleich: er erbt auf Grund seines Todessieges die sterbliche Menschheit, der er sich in der Inkarnation angeglichen hatte, und deren sterbliche Glieder nun dem Tode prinzipiell entrissen sind. Die Gedanken Viktorins weisen in die griechische Denkwelt und bestärken die Vermutung, daß er griechischer Herkunft war. Bei Viktorin steht das Christologische mehr im Vordergrund, der Abendländer Laktanz betont stärker das soteriologische Moment.

Grund seines Sieges über den Tod verläuft ein einziger Zeitraum. Moses hat nur ein Antlitz, er kann es verhüllt und enthüllt zeigen. Ersteres entsprach der Offenbarungssituation vor dem Todessieg Jesu, letzteres der darnach. Den Vergleich mit dem verhüllten bzw. enthüllten Antlitz des Moses fand Viktorin in 2 Kor 3,13.16.

Eine Reihe übereinstimmender Gedanken weist darauf hin, daß Laktanz Div. instit. IV 20 vom fünften Kapitel des Apk-Kommentars Viktorins von Pettau abhängig ist. Daß Viktorins Kommentar in der christlichen Welt Beachtung gefunden hatte, ersehen wir etwas später daraus, daß Hieronymus einem gewissen Anatolius eine purgierte Bearbeitung dieses Werkes liefern mußte.[13]) Viktorin war ja der erste Exeget, der lateinisch schrieb. Seine Sprache ist freilich noch wenig gewandt, und dies mag einer der Gründe dafür sein, daß Laktanz, der „christliche Cicero", seine Vorlage nicht wörtlich übernahm, sondern sie stilistisch und dabei auch gedanklich im Sinne der abendländischen Theologie überarbeitete.

III.

Laktanz benützte also den Apk-Kommentar Viktorins von Pettau. Nun wissen wir, daß letzterer als Exeget namentlich von Origenes abhängig war.[14]) Die Theorie von der Einheit der beiden Testamente ist keine selbständige Geistesfrucht Viktorins. Er pflückte sie im Garten des Origenes.

Keiner der alten Kirchenväter hat die Einheit der beiden Testamente geflissentlicher vertreten als Origenes, wie schon E. R. Redepenning erkannt hatte.[15]) Neuestens widmete J. Daniélou diesem Gegenstand eine Betrachtung.[16]) Für Origenes ist die Hl. Schrift in ihrer Gesamtheit das Paschalamm, das als Ganzes samt den Eingeweiden gegessen werden mußte; so „muß man an die ganze Schrift als einen einheitlichen Körper herangehen"; die Harmonie ihrer Teile darf nicht zerrissen werden, denn ein Pneuma waltet in der ganzen Schrift vor.[17]) Beim Einzug in Jerusalem ritt Jesus auf zwei Eseln, dem Muttertier und dem Jungen, beide tragen ihn: sie versinnbildlichen das AT und NT, mittels derer der Logos in das Jerusalem der Seele einzieht; „denn in beiden findet sich das uns reinigende Wort der Wahrheit".[18]) Näherhin erschließt Origenes den tieferen Sinn des AT aus dem NT, ein Gedanke, den wir auch bei Viktorin und Laktanz vorfanden. Vom verschlossenen Charakter des Schriftsinnes vor Christus handelt Origenes etwa[19]) bei Erklärung von Ez 44,2: Die verschlossene (Tempel-)Pforte, von der dort die Rede ist, deutet er allegorisch auf die Hl. Schrift vor Christus, die auch bei Is 29,11 f. als versiegeltes Buch bezeichnet werde. Anschließend zitiert Origenes Apk 5,2—5, die Stelle, die uns auch bei Viktorin beschäftigte, und fährt fort: „Solange mein Herr nicht gekommen war, war das Gesetz verschlossen, verschlossen das Prophetenwort, verhüllt die Schrift des Alten Testaments."[20])

Angesichts der bekannten Abhängigkeit Viktorins von Origenes dürfen wir annehmen, daß jener auch in der Lehre von der Einheit der beiden Testamente von diesem abhängt. Eine wörtliche Berührung zwischen dem großen Alexandriner und dem Exegeten von Pettau ist jedoch nicht feststellbar. Die Lehre vom Testament

[13]) Den von uns zitierten Text ließ Hieronymus im ganzen unverändert. Beachtung verdient jedoch, daß er Viktorins Lehre von der Einheit der beiden Testamente abschwächte und den Text seiner Vorlage in eine homiletische Ermahnung umbog; vgl. CSEL 49,65 Z. 3 ff. J. Haußleiter hat darauf nicht hingewiesen.

[14]) Vgl. Bardenhewer II² 657 f.

[15]) Origenes I (1841) 273.

[16]) J. Daniélou, L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène, in: Revue des Sciences religieuses 22 (1948) 27—56 (nicht erschöpfend).

[17]) Comment. in Io. X 18: GCS Orig. IV 189.

[18]) Ebd. X 28, a. a. O. 201.

[19]) Vgl. auch Hom. in 1. Jes. Nave IX 8; Comment. in Jo. I 6; auch J. Daniélou 41 f.

[20]) Hom. in Ezech. XIV 2: GCS 33, 452.

(διαθήκη) im ursprünglich-wörtlichen Sinn habe ich bei Origenes nicht gefunden. Dagegen stimmen beide in der Deutung des siebenfach versiegelten Buches in Apk 5 auf das AT überein, ebenso in der Lehre, daß sich AT und NT wie Geheimnis und Enthüllung zueinander verhalten.

IV.

Die Lehre von der Einheit der beiden Testamente läßt sich noch weiter zurückverfolgen. Klemens von Alexandrien, der Vorgänger des Origenes in der Leitung der dortigen Katechetenschule, vertritt in den „Teppichen" die dynamische Einheit von AT und NT. Dem Namen und der Zeit nach sind sie zweierlei, „dagegen ihrer Wirkung nach (δυνάμει) eines, das eine das Alte, das andere das Neue Testament", beide „werden von dem einen Gott durch den Sohn geschenkt. So sagt auch der Apostel Paulus im Brief an die Römer: ‚Denn Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart von Glauben zu Glauben',[21]) womit er auf die einzigartige Erlösung hinweist, die von der Weissagung an bis zu dem Evangelium durch ein und denselben Herrn vollendet worden ist".[22]) Da demnach auch die Offenbarungen Gottes im AT durch Christus geschahen und Klemens bereits von einer beginnenden „Erlösung" im Alten Bunde spricht, bilden beide Testamente eine Wirkeinheit. Noch deutlicher ist eine spätere Stelle: „In der Tat gibt es nur einen einzigen heilbringenden Bund, der von der Schöpfung der Welt bis zu uns reicht, von dem man aber annahm, daß er in verschiedenen Geschlechtern und zu verschiedenen Zeiten auch der Art seiner Gaben nach verschieden sei. Denn es ist folgerichtig, daß es nur eine einzige unveränderliche Gabe des Heils von dem einzigen Gott durch einen einzigen Heiland gibt, die ‚auf mannigfache Weise'[23]) nützt"[24]). Auch Klemens sieht also die Einheit von AT und NT in der einheitlichen Offenbarung Christi, der bereits im Alten Bunde wirkte, garantiert. Er vertritt diese Einheit gegenüber dem gnostischen Dualismus, den er in seinem Schrifttum an zahllosen Stellen bekämpft und durch die Aufstellung eines rechtgläubig-„gnostischen" Ideals zu überwinden sucht.

Vor Klemens finden wir die Lehre von der Einheit der beiden Testamente in deutlicher Ausprägung bei Irenäus von Lyon[25]). „Beide Testamente hat ein und derselbe Hausvater hervorgebracht, das Wort Gottes, unser Herr Jesus Christus, der mit Abraham und Moses gesprochen hat und uns im Neuen Testament die Freiheit wiederherstellte und die Gnade, die von ihm kommt, vervielfältigte"[26]). Irenäus betont die Einheit der Testamente als den einen Heilsweg des einen Gottes, er betont dies „Adversus haereses", d. i. gegen die Gnostiker und ihren Dualismus. Irenäus weiß freilich um den pneumatischen und ethischen Fortschritt im NT, aber die Urheber des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Evangeliums sind identisch, der Logos Gottes.

V.

Die Betonung der Einheit der beiden Testamente ergab sich für die Kirchenväter von Irenäus bis zu Viktorin aus der Notwendigkeit einer Stellungnahme gegen die Lehre der häretischen Gnosis. Marcions These, das AT sei Offenbarung des Demiurgen und deshalb tief dem NT unterzuordnen[27]), forderte die Herausstellung der Lehre, daß AT und NT die planmäßig einheitliche Offenbarung des einen Gottes sind. Gegen Marcion (Adversus Marcionem) zu schreiben hielt die Patristik

[21]) Röm 1,17.
[22]) Strom. II 29,2 f.: GCS 15,128.
[23]) Vgl. Hebr 1,1.
[24]) Strom. VI 106,3 f.: GCS 15,485.
[25]) Adv. haereses IV 9—16.
[26]) Adv. haer. IV 9,1: Migne PG 7,1,997 A.
[27]) Vgl. Tertullian, Adversus Marcionem I 6.20.

noch lange für notwendig, nachdem der Name Valentins, des anderen einflußreichen Gnostikers, schon längst verweht war[28]).

Zu diesem Zweck wiederholten die Väter oftmals, daß Christus als der Logos Gottes auch schon zu den Patriarchen und Propheten des AT geredet habe. Damit wird der innere Zusammenhang der beiden Testamente begründet. Im Dienst dieser Aufgabe bemühte sich Viktorin von Pettau (und in Abhängigkeit von ihm Laktanz) den ursprünglichen Testamentsbegriff festzuhalten bzw. für die biblische Exegese wieder hervorzuholen. Ob hierbei irgendwelche Einflüsse Philons vorliegen, der als Allegorist in den διαθήκη-Begriff seiner Bibel den ihm geläufigen alltäglichen Sinn des griechischen διαθήκη = Testament, letztwillige Verfügung, hineindeutete[29]), wäre noch zu untersuchen. Dabei müßte auch festgestellt werden, wo in der Patristik der ursprüngliche Begriff von testamentum erstmals auftritt. Im NT wäre in diesem Zusammenhang Gal 3,15.17 zu nennen, wo Paulus den Begriff διαθήκη im Sinne von letztwilliger Verfügung festhält. — Was Viktorin und Laktanz über die aus der Errichtung eines Testamentes sich ergebende Rechtslage schreiben, erinnert stark an Hebr 9,16 f.

* * *

So hat uns eine Stelle bei Laktanz mit einer bisher unbeachteten Quelle dieses Autors, Viktorin von Pettau, bekannt gemacht, und von dort aus ließ sich die Lehre von der Einheit der beiden Testamente leicht bis zur ältesten Väterschrift größeren Umfangs zurückverfolgen, zu dem Werk Adversus haereses des hl. Irenäus von Lyon. Im Kampf gegen die gnostische Entwertung des AT lehrten die genannten Kirchenväter die Einheit der beiden Testamente. Die Bildkraft des schönen Gedankens vom versiegelten und durch Christus eröffneten Testament ist auch in der modernen Wortverkündigung noch verwertbar.

[28]) Vgl. Bardenhewer I²371.
[29]) J. Behm u. G. Quell, in G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT II (1937) 131.

Buchbesprechungen

Allgeier, Arthur. Die neue Psalmenübersetzung (Der Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani) mit einer Tabelle des neuen Wortschatzes. Deutsch bearbeitet in Verbindung mit Heinrich Schneider, Othmar Heggelbacher, Alfons Deißler. Freiburg, Verlag Herder 1949. Großoktav, 356 S., in Leinwand geb. 9.80 DM.

Am 17. September 1945 machte anläßlich der Wiedereröffnung der Universität Freiburg i. Br. ihr Rector magnificus, Professor DDr. Arthur Allgeier, eine breitere Öffentlichkeit, vielleicht zum ersten Male in Deutschland, mit dem sogenannten Psalterium Pianum (PP) bekannt. Er nannte dies Werk eine Tat von säkularer Bedeutung. In jene Zeit fällt der Ursprung des soeben erst bei Herder erschienenen Buches. Allgeier beauftragte drei jüngere Doktoren aus dem alemannischen Sprachgebiete, die deutsche Bearbeitung dieser liturgischen Ausgabe ins Auge zu fassen.

Das Buch enthält zunächst die Übersetzung des Apostolischen Schreibens Pius' XII. über den Gebrauch der neuen Psalmenübersetzung und dann einleitende Worte des Herausgebers. Er spricht hier über die Schwierigkeiten, die sich dem Beter der Vulgatapsalmen von innerlateinischer und fremdsprachlicher Sicht her entgegenstellen. Wir hören interessante Einzelheiten über andere altlateinische Psalterien. Diese Ausführungen verdienen es wohl, als Ausgangspunkt seminaristischer Übungen zu dienen.

Am Schlusse findet der Leser eine Zusammenstellung des Wortschatzes aus der Feder des Herausgebers. Auf der linken Seite stehen die Psalmstellen in der translatio vetus, auf der rechten Seite die entsprechenden Stellen der translatio nova mit der von den drei interpretes stammenden Übersetzung. Maßgebend ist die alphabetische Wortfolge des PP.

Jeder Psalm wird eingeleitet durch die aus der römischen Ausgabe übersetzte Inhaltsangabe. Aus ihr stammen auch die argumenta und divisiones, ohne die eine Psalmenlektüre immer unverständlich bleiben muß. Den Text erklärende Anmerkungen fehlen.

Für die Übersetzung der Pss 1—50 und der Canticatexte ist verantwortlich der damalige Privatdozent für alttestamentliche Exegese in Freiburg, Heinrich Schneider. Er ist heute alttestamentlicher Ordinarius in Mainz (A). Pss 51—100 sind durch Othmar Heggelbacher (B) und 101—150 durch Alfons Deißler (C) übersetzt worden. Die beiden letzteren promovierten bei Allgeier mit Arbeiten über die altlateinische Bibel und befinden sich z. Z. zu Studienzwecken im Auslande.

Von den Übersetzern nun zu den Übersetzungen. Alle drei interpretes haben eine recht geschickte und geschmackvolle Wiedergabe des PP geliefert. Sie geben uns ein ziemlich genaues Abbild jenes Psalters und werden dabei dem Geiste der deutschen Sprache durchaus gerecht. Sicher wird diese Übersetzung ihre Lesergemeinde finden und in Kreisen der Studierenden und Brevierbeter ein besseres Verständnis des PP wecken.

A geht bezüglich der Wortwahl, der Textauffassung und des Stilgefühles seine eigenen Wege, die ihn oft in Gegensatz zu B und C stellen. Er übersetzt sanctus = chasid mit „Heiliger" 4,4, 15,3, 29,5, 30,24, 1 Sam 2,9 u. a., gratia mit „Gnade", z. B. 24,10, 39,11.12, inferi-infernus in den Psalmen fast durchweg mit „Hölle", z. B. 9,18, 30,18, 48,15, dagegen wechselt er in den Cantica die Ausdrücke 1 Sam. 2,6 (Totenreich), Is 38,18 (Unterwelt), Tob 13,2 (Schattenreich). Exercituum (zebaoth) heißt durchweg „Heere" 23,10, 45,4.8.12, 47,9 Cant. Judith 16,17. Paronomasien gibt er recht geschickt wieder in 9,35, Lust und Leid (labor et maeror), 9,36, Böse und Bosheit (maligni-malitiam), Hörensagen und hörig (auditum — oboedivit) in 17,45.

Bekanntlich ist in 4,2 das schöne Bild des TM (Masoratext) und der Vg von der Weite des Raumes fallen gelassen. A nimmt es in abgeschwächter Form wieder auf

und übersetzt sublevare mit „Raum verschaffen“ (117,5 ist dies Bild sowohl durch PP als auch durch C aufgegeben). 34,13 drückt die Fassung des PP mehr die innere Inbrunst des Beters aus. A nähert sich in etwa der Deutung des TM, der die äußere Haltung des Beters ins Auge faßt. 4,8 versucht der Zusatz „andern“ den etwas dunklen Text zu verdeutlichen. 15,6 und 22,4 sind die scheinbar targumartigen Erweiterungen, veranlaßt durch Einsichtnahme in die Anmerkungen der Editio critica des PP: Ad 15,6: Funes sc. mensoris, qui terras distribuit, ad 22,4: Fustis, quo pastor gregem defendit et baculus, quo eum dirigit. 8,4 läßt A das deutsche Stilgefühl „Hände“ wählen, während TM Vg und PP durch digiti (zebe'oth) die Schöpferkraft Gottes mehr hervorheben.

Während A auf nur ihm eigentümlichen Wegen zu seiner Wiedergabe gelangt, scheinen B und C fast dieselbe Übersetzerhand vorauszusetzen. Die Texte müssen gegenseitig wiederholt korrigiert worden sein. Ps 107 ist bekanntlich zusammengesetzt aus Ps 56,8—12 und 59,7—14, er zeigt bei C fast denselben Wortlaut wie seine analogen Bestandteile in B. (Man vergleiche dagegen Pss 13 und 52.) In entscheidenden Vokabeln gehen B und C zusammen. Sanctus übersetzen sie selten mit „heilig“, gewöhnlich mit „fromm“ und benützen dieses Übersetzungswort auch für justus 68,29, 124,3, probitas 77,72, recti 106,42, timentes 144,10.19 u. a. Für gratia bevorzugen sie das Wort „Huld“ und ebenso für misericordia, z. B. 58,17, 108,21.26 u. a. Inferi-infernus geben sie selten mit „Hölle“ wieder und sagen „Unterwelt“ oder „Totenreich“ 88,49, 87,4, 138,8 u. a. Exercituum heißt „Himmelsheere“, so 68,7, oder „Heeresscharen“ 88,9. Beide Übersetzer machen aus der fornicatio des Bundesvolkes einen einfachen Abfall (72,27) bzw. einen „Bundesbruch“ (105,39); das klingt entschieden dezent, nimmt aber dem ursprünglichen Bilde seine Kraft.

Beide Übersetzer kennzeichnet ein lebhafter Austausch grammatischer Kategorien gegeneinander, z. B. des Part. gegen ein Subst. (abundantes „in Fülle“ 72,10, sitientes „des Durstes“ 106,33), des Adj. gegen ein Subst. (laboriosum „Mühsal“ 72,16) und umgekehrt (corde „mutig“ 75,6, vocem „laut“ 114,1) des Adj. gegen ein Verbum (propitius „begnaden“ 84,2, jucundus „gefallen“ 103,34) und umgekehrt (praevalere „übergroß sein“ 102,11).

Der Übersetzer B meidet fast vollständig die interpretatio per circuitum. Er hält sich eng an die lateinische Vorlage und sagt in jedem seiner Stichen kaum etwas mehr als im Lateinischen steht. Seine Ausdrucksweise ist kurz, lapidar und rhythmisch wohlklingend. B meidet überflüssige Zusätze und gebraucht oft nur ein deutsches Wort, wo zwei lateinische stehen, so etwa „Redliche“ recti corde 63,11, „Dank“ gratiarum actio 68,31. In B finden sich eine Reihe archaistischer und seltener Wortbildungen, deren Brauchbarkeit für die künftige deutsche Standardbibel strittig ist. Einige von ihnen seien angeführt: „schauern“ (timere) 51,8, „Hort“ (praesidium) 51,9, „Elendswege“ (exsilii viae, das erinnert uns lebhaft an die exsules filii Hevae = elende Kinder Evas im Salve Regina) 55,9, „Rieselregen“ (imbres) 64,11, „Glaste“ (weniger schön klingend = flavor) 67,14, „Matte“ (gramen) 71,6, „Marken“ (termini) 73,17, „Hag“ (maceria) 79,13, „sich gewanden“ (indui) 92,1, „Eigen“ (hereditas) 93,5, und endlich einige Bildungen auf „Ur“: „Uranfang“ (aeternum) 54,20, „uralt“ (antiquus) 67,34, „Ursprung“ (fontes) 86,7, „Urgrund“ (fundamentum) 96,2.

Im Gegensatz zu B zeigt C offenbar die Neigung, per circuitum zu übersetzen. Er schafft damit nähere Erläuterungen zum PP, nicht aber zum TM, so etwa 104,36 „Zeugungskraft“ (robur), 104,43 „frohe Lieder“ (exultatio), 105,24 „mit der Bitte“ (innerdeutscher Zusatz), 126,4 „jugendliche Kraft“ (juventus)..

Das bei den Übersetzern A und B sich findende „verdorben“ (13,3, 100,4, Cant. Dt. 32,5) ist durch den religiös-sittlichen Terminus „verderbt“ zu ersetzen.

105,28 handelt es sich offenbar nicht um Totengötter, sondern höchstens um Opfermahle für „tote“ Götter im Sinne von Num 25,2 und Ps 113,12—16.

Auf ein Versehen des Setzers ist es zurückzuführen, wenn 30,11 b ganz fehlt. 33,11 kommt quaerentes = fürchten von dem Abirren des Auges auf 33,10, wo dieses Wort

an richtiger Stelle steht. 82,7 muß es heißen Ismaeliten, nicht Israeliten, und 147,3(14) lies Frieden statt Freuden.

Für eine Neuauflage wären einleitende Worte zur weitverzweigten Geschichte der Cantica zu empfehlen. Auch die Zusammenstellung eines vollständigen Wortschatzes wäre ins Auge zu fassen.

Würzburg, Meinrad Stenzel

Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe, übersetzt und erklärt von Karl Staab und Joseph Freundorfer (Das NT hrsg. v. A. Wikenhauser und O. Kuß, 7. Band: Paulusbriefe II), Regensburg, Fr. Pustet, 1950. 264 S. Kart. 7.80, gbd. 9.80 DM.

Die Fertigstellung des Regensburger Kommentars zum NT, dessen erste Bände bereits im Jahre 1938 erschienen sind, hat durch den Krieg und andere Umstände eine Verzögerung erfahren, die von den Subskribenten des Werkes um so unangenehmer empfunden wurde, je zufriedener sie mit den bereits erschienenen Bänden waren. Nun scheint das Werk rasch seiner Vollendung entgegenzugehen. Gerade der vorliegende Band 7, in der Reihenfolge des Erscheinens der vorletzte, darf einer guten Aufnahme sicher sein, da er den Pauluskommentar, den O. Kuß 1942 mit der Erklärung der vier Hauptbriefe begonnen hatte, zum Abschluß bringt. Die Auslegung der Thessalonicher- und der Gefangenschaftsbriefe hat Prof. Karl Staab, Würzburg, besorgt, die der Pastoralbriefe Exz. Bischof Joseph Freundorfer von Augsburg, bis 1949 Professor in Passau. Leider bringt der vom Verlag gewählte Buchtitel (ebenso das Inhaltsverzeichnis!) den auf die einzelnen Autoren entfallenden Anteil am Buch nicht zum Ausdruck; für eine eventuelle Neuauflage sei die Wahl eines Doppeltitels empfohlen.

Der in verständlicher und gefälliger Sprache geschriebene Kommentar von Staab (= St.) beschränkt sich im allgemeinen auf die zum Textverständnis unumgänglich notwendigen Angaben. Auseinandersetzungen mit exegetischen Ansichten anderer begegnen selten, Autoren werden bis auf einen Fall in der Erklärung nicht erwähnt. Auf der Auswertung des Bibelwortes für das Frömmigkeitsleben des modernen Menschen liegt ein deutlich erkennbarer Akzent. Man sieht dies etwa schon daran, daß oft statt von den einstigen Empfängern der Paulusbriefe von „uns" bzw. „wir" gesprochen wird. Das an sich lobenswerte Streben nach Fruchtbarmachung des Textes für den Menschen von heute birgt aber auch eine Gefahr, und St. dürfte ihr nicht immer entgangen sein. Beispielsweise verwendet er des öfteren bei Darlegung der paulinischen Heilshoffnung den Terminus „Jenseits" (S. 19, 39, 99, 104), einen Begriff also, der uns Heutigen zwar sehr geläufig ist, im Denken und Sprechen des Apostels jedoch keinen Platz hat. Durch die Verwendung eines solchen Begriffs riskiert der Exeget, daß sich bei seinen Lesern oder Hörern moderne Vorstellungen mit denen des Apostels vermischen, wodurch das Verständnis der letzteren erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht wird. In stilistischer Hinsicht fällt auf, daß Fürwörter ungewöhnlich oft ohne klar erkennbare Beziehung gebraucht werden; vgl. S. 16 „sein Sühnetod" — im vorausgehenden Satz ist nur Paulus genannt; S. 44 „Sein bloßes Erscheinen setzt seinem Wirken eine Schranke" (Christus — Antichrist); ähnliche Stellen, die nach einer feilenden Hand rufen, finden sich S. 20, 42, 50, 51, 68, 69, 72. Staab behandelt die auf ihn entfallenden sechs Briefe in der Reihenfolge ihrer Entstehung. Den beiden Thess und jedem der Gefangenschaftsbriefe schickt er eine Einleitung voraus, in der die Entstehungsverhältnisse kurz beleuchtet werden. Den Gefangenschaftsbriefen widmet er darüber hinaus ein eigenes Einführungskapitel. Was man darin vermißt, ist eine Darstellung der theologischen Eigenart dieser Briefgruppe, namentlich ein Überblick über die Christologie des Kol und Phil sowie über den Kirchenbegriff des Eph. Die kurzen Bemerkungen, die zu diesen Fragen in den Einleitungen zu Kol und Eph gemacht werden, lassen diesen Mangel nur noch fühlbarer erscheinen. Warum ist der paulini-

schen Lehre von der Kirche nicht ein eigener Exkurs eingeräumt? Da auch bei Kuß ein solcher fehlt (und dort mit Recht), wird in dem ganzen Werk ein Zentralstück der paulinischen Theologie nicht zusammenhängend gewürdigt. Die Darlegungen über die Entstehungsverhältnisse der Briefe sind zu wenig eingehend, als daß sie immer überzeugen könnten. Was den Eph betrifft, so wird die Laodizeahypothese mit viel zu großer Sicherheit vorgetragen und die Rundschreibenhypothese mit einer allzu leichten Geste abgetan (S. 89 f). Auch St. vermag nicht zu erklären, wie aus dem Laodizener- ein Epheserbrief werden konnte; Harnacks Erasionshypothese ist doch wirklich nicht mehr als ein geistreicher Einfall, der sich bei näherem Zusehen in Nichts auflöst. Warum schickt Paulus im Kol den Christen in Laodizea und der gleichfalls dort befindlichen Hausgemeinde des Nymphas Grüße, und nicht in dem gleichzeitig abgefaßten Laodizenerbrief? Wie ist im Eph der Mangel an konkreten Zügen, der von der üblichen Intimität des paulinischen Briefstils sich scharf abhebende unpersönliche Ton — auch St. fühlt diese Eigentümlichkeit: S. 132 — zu erklären? Beides Fragen, denen man nicht ausweichen kann, die hier aber weder gestellt noch beantwortet werden. Bei der Behandlung der Echtheit von 2 Thess und Eph (S. 10 und 92) bekundet St. einen im Hinblick auf die tatsächliche Haltung der modernen Kritik keineswegs gerechtfertigten Optimismus. Die Frage der Echtheit des Eph ist nicht bloß eine Frage seines Verhältnisses zum Kol. Daß in der Gegenwart der Brief weniger entschieden als früher abgelehnt werde, ist eine Täuschung; verschoben hat sich nur der Schwerpunkt der Diskussion vom Sprachlichen auf das Theologische und Begriffsgeschichtliche. Es kann darum auch nicht als glücklich bezeichnet werden, wenn St. den aus dem literarischen Verhältnis zwischen 1 und 2 Thess sich ergebenden Schwierigkeiten unter anderem dadurch zu begegnen versucht, daß er auf das analoge Verhältnis zwischen Kol und Eph verweist — abgesehen davon, daß eine Analogie gar nicht vorliegt, da Kol und Eph gleichzeitig sind, nicht dagegen die beiden Thess, deren zweiter ein Mißverständnis des ersten beheben will. Wenn von der Ephesushypothese (S. 52) gesagt wird, sie habe in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr Beachtung gefunden, so möchte ein aufmerksamer Leser doch nun auch Näheres darüber erfahren, worauf die wachsende Beliebtheit dieser Hypothese zurückzuführen ist. Zugunsten des römischen Ursprungs von Phil könnte übrigens noch darauf verwiesen werden, daß Phil 1,23 kaum vor 2 Kor 5,1 ff. geschrieben sein kann.

Auch der exegetische Teil weist eine Reihe von Stellen auf, denen man schwerlich zustimmen kann. Die Behauptung, bei der Deutung Gefäß = Weib 1 Thess 4,4 laufe die Aussage des Apostels auf eine allgemeine Verpflichtung zur Ehe hinaus, wird von den Befürwortern jener Deutung mit Recht bestritten werden; „jeder von euch“ würde dann eben bedeuten „jeder verheiratete Mann unter euch“. Die Trauer der Thessalonicher, die ein briefliches Eingreifen des Apostels notwendig machte (1 Thess 4,13 — 18), kann ihren Grund nicht bloß darin gehabt haben, daß einige ihrer Leute „in der Blüte der Jahre“ hinweggerafft wurden. Was die Gemeinde so stark beunruhigt, ist der Gedanke, daß ihre verstorbenen Angehörigen den wiederkommenden Herrn in seiner Glorie nicht mehr schauen durften. St. meint, der Apostel rufe mit seinen Ausführungen den Thessalonichern nur früher Mitgeteiltes ins Gedächtnis zurück. Die einleitende Formel „wir wollen euch nicht in Unkenntnis darüber lassen“ dürfte jedoch beweisen, daß die Adressaten von dem nun folgenden Lehrgegenstand noch keine genauere Kenntnis hatten. Den Ausdruck „wir, die Lebenden, die Zurückbleibenden“ 1 Thess 4,15 u. 17 versteht St. allgemein von den Menschen, die bei der Parusie noch leben werden. Aber dadurch, daß Paulus nicht in der 3. Person, sondern in der 1. Person spricht, gibt er klar genug zu erkennen, daß — neben anderen — auch er selbst den Tag der Parusie zu erleben hofft. St. wendet ein, Paulus hätte sich dann selbst widersprochen, da er wenige Verse später (5,2 f.) erklärt, der Tag des Herrn werde wie ein Dieb in der Nacht kommen. Die Hoffnung auf das Erleben der Parusie und die Überzeugung von der Un-

bestimmtheit des Parusietermins schließen sich jedoch nicht aus. Der von St. beifällig erwähnte Vorschlag des „italienischen Exegeten" Romeo, eis ten parusian nicht mit „zurückbleibend", sondern mit dem Hauptverbum zu verbinden, mag sprachlich vielleicht vertretbar sein (eis = en), beseitigt aber nicht das, was St. als Schwierigkeit empfindet. Gewiß, Paulus behauptet hier nicht, daß er und die Adressaten die Wiederkunft erleben werden, aber er rechnet so sehr damit, daß er die andere Möglichkeit gar nicht in Betracht zieht. Und bei diesem Verständnis bilden die Worte „zusammen mit ihnen" V. 17, in deren Deutung St. recht unsicher ist, überhaupt kein Problem mehr. Die berühmten Worte über den „Hemmenden" bzw. „das Hemmende" 2 Thess 2,6—7 hält St. für ein Postulat des Apostels im Rahmen seines Bildes vom Ablauf der Menschheitsgeschichte. Aus der Tatsache, daß der Antichrist noch nicht in Erscheinung getreten sei, folgere Paulus, daß diesem noch eine unüberwindliche Macht entgegenstehen müsse. Eine klare Vorstellung, wer die hemmende Macht oder Person wirklich sei, habe Paulus nicht gehabt und erst recht nicht die Gemeinde in Thessalonike. Diese Auffassung steht in Widerspruch zu V. 6: Ihr kennt das Hemmende. Das „Geheimnis der Gesetzlosigkeit" identifiziert St. mit der „im stillen, verborgenen wirkenden Macht der Sünde". Allein schon die Beobachtung, daß sowohl mit dem „Menschen der Gesetzlosigkeit" wie mit dem „Geheimnis der Gesetzlosigkeit" das „Hemmnis" in Beziehung gebracht wird, weist auf die sachliche Identität der beiden Größen: Das Geheimnis der Gesetzlosigkeit kann nichts anderes sein als der jetzt schon, freilich noch im verborgenen wirkende Antichrist; vgl. hiezu J. Schmid: Der Antichrist und die hemmende Macht, ThQ 129 (1949) 323—343. Die Ausführungen S. 54, Z. 12—15 können kaum anders verstanden werden, als daß der Montanismus auch den Dualismus der Gnosis vertreten habe; offenbar liegt eine Verwechslung mit dem Manichäismus vor (vgl. S. 72). In Kol 1,20 dürften die Worte „auf ihn hin" dafür beweisend sein, daß die Versöhnung der himmlischen Wesen nicht, wie St. will, in der Wiedergewinnung der Harmonie mit anderen Geschöpfen besteht. Die Aussage Kol 2,15 „er hat die Mächte und Gewalten entwaffnet" kann doch nicht besagen, daß die gottfeindlichen Geister „ihre unglücklichen Opfer herausgeben" mußten; ihrer Waffen wurden sie beraubt, dessen, wodurch sie bisher herrschten! Das Wort tapeinophrosyne Kol 2,18 wird mit „Unterwürfigkeit" übersetzt, es ist aber ernstlich zu erwägen, ob nicht die Bedeutung „Fasten" vorliegt wie Hermas Vis III 10,6; Sim V 3,7 (vgl. schon Haupt u. Knabenbauer zur Stelle sowie J. Montgomery, in Journ. of Bibl. Lit. 1932, 207); jedenfalls handelt es sich um ein „irgendwie kultisches Verhalten" (Dibelius zur Stelle). Eine sonderbare Auslegung wird zu Kol 3,3 vorgetragen. Nicht der Mensch hat sich in der Taufe von der Welt losgelöst, sondern er ist von Gott davon losgelöst worden! Es handelt sich nicht um einen ethischen, sondern um einen sakramentalen Akt. Über den Sinn der Worte syndesmos tes teleiotetos geben die mehr homiletisch anmutenden Ausführungen zu Kol 3,14 keinen Aufschluß. Die Deutung pleroma = Ergänzung in Eph 1,23 kann nicht befriedigen. Ob Paulus mit der Bezeichnung „Herrscher des Luftreiches" Eph 2,2 auch sagen will, „daß die bösen Geister uns immer und überall so nahe sind wie die uns umgebende Luft", ist doch recht fraglich. Auf die merkwürdige Bezeichnung „die heiligen Apostel" Eph 3,5 wird nicht eingegangen. Der Erklärung der Begriffe „Breite, Länge, Höhe und Tiefe" Eph 3,18 f mangelt jeder Rückhalt; hier müßte der Zusammenhang der Stelle mit 1,18 herausgearbeitet werden. Zu Eph 4,13 werden die individualistische und die kollektische Deutung nebeneinander vorgetragen, während doch von der Kirche die Rede ist, vgl. jetzt Stig Hanson, The Unity of the Church in the NT (Col and Eph), Upsala 1946. Was über die Kirche ohne „Makel oder Runzel" Eph 5,27 ausgeführt wird, das zu unterschreiben haben schon Origenes und noch mehr Augustinus schwere Bedenken gehabt (Augustinus erklärte: „Solange die Kirche auf Erden weilt, hat sie ihre vollkommene Gestalt noch nicht erreicht; auch die vollkommenen Glieder müssen ja täglich sprechen: dimitte nobis debita nostra" [Sermo 181,7]. Erst wenn

sie mit Christus in die himmlische Herrlichkeit eingegangen ist, wird sie ohne Makel und Runzel sein [de perf. iust. hom. 15,34 f.]. In Eph 5,32 ist mysterion auf die Schriftstelle und nicht auf die Ehe zu beziehen; Paulus deutet die Stelle allegorisch auf die Ehe zwischen Christus und der Kirche. Daß Paulus den Christushymnus Phil 2,6—11 beim Diktat ex tempore geschaffen hat, ist aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich; es muß sich um ein schon geprägtes Stück handeln, was nicht unbedingt bedeutet, daß es vorpaulinisch ist. Die sonst zutreffende Erklärung von Phil 2,17 wird durch die Worte „und den heiligen Dienst der Gemeinde" unklar; Gegenstand des priesterlichen Opferdienstes des Apostels ist bloß der Glaube der Philipper.

St. hat seinem Kommentar 9 Exkurse beigegeben. Hervorgehoben seien die folgenden: Die Chöre der Engel, die Haustafeln, die Gotteskindschaft, die Stellung des Apostels Paulus zur Ehe, „bei Christus sein". Außer der paulinischen Lehre von der Kirche hätte man noch zwei andere Themen gern in Exkursform behandelt gesehen: das Verhältnis zwischen Christusmystik und Ethik sowie die paulinische Dämonologie. Allzu dürftig ausgefallen ist der Exkurs über die Parusie; mit keinem Wort spricht er von der so wichtigen Frage der Naherwartung des Endes. Im Exkurs über die Christusdrangsale scheint das Kernproblem nicht gelöst zu sein. Aussagen wie „Christus leidet in den Gläubigen fort", Christus ist „in letzter Linie Träger der Verfolgungsleiden", „Träger der Trübsale der Glieder seines Leibes" (S. 65), sind, weil weder auf den historischen noch den erhöhten Christus zutreffend, nicht aufrechtzuerhalten; man muß sich von der Vorstellung frei machen, in der Wendung „Drangsale Christi" sei „Christi" Subjektsgenitiv. Zum Exkurs über die Weltelemente, wo eine Deutung vorgeschlagen wird, die eine Kombination von zwei sich wohl ausschließenden Auffassungen darstellt, sei bemerkt: Es ist nicht richtig, daß „Weltelemente" ein „sehr allgemeiner und unbestimmter Ausdruck" war (S. 69). Die Verbindung stoicheia (tou) kosmou bedeutet überall, wo sie außerhalb des NT vorkommt — und sie läßt sich mindestens siebenmal nachweisen, dreimal bei Philo, dreimal in den Sibyllinen und einmal bei Galenus — immer etwas ganz Bestimmtes: die vier oder fünf Elemente der antiken Physik. Ferner ist die Behauptung, ta stoicheia habe nicht bloß „die Buchstaben", sondern auch „das Alphabet" bedeutet, ein von Lexikon zu Lexikon fortgeschleppter Irrtum. Wohl heißt kata stoicheion alphabetisch (= Buchstabe für Buchstabe), aber die Buchstabenreihe, das Alphabet heißt he taxis ton stoicheion. Der Exkurs über die Bischöfe und Diakone in Philippi (S. 135 f) ist wohl deswegen etwas knapp gehalten, weil dem Bearbeiter der Pastoralbriefe nicht vorgegriffen werden sollte.

Dieser zweite Teil des Buches repräsentiert sich als eine eindrucksvolle Leistung. Mit einer gründlichen Beherrschung der Probleme und einem ausgereiften, treffsicheren Urteil verbindet Freundorfer (= Fr.) das Vermögen, die Gedanken in faßlicher und zugleich packender Form darzubieten. Gern läßt er — im Unterschied zu St. — auch andere Autoren in charakteristischen Äußerungen oder besonders geglückten Formulierungen zu Worte kommen. In dem 11 Seiten langen Einleitungskapitel (S. 164 — 174) beeindruckt vor allem der Abschnitt über die Verfasser- und Echtheitsfrage. Kein ernstzunehmender Einwand wird hier mit Stillschweigen übergangen oder mit Scheinargumenten abgetan. Wohldurchdacht und instruktiv ist auch der Abschnitt über die geschichtliche und theologische Bedeutung der Briefe.

Anders als St. nimmt Fr. die Briefe in ihrer kanonischen, nicht in ihrer chronologischen Reihenfolge vor: 1 Tim, 2 Tim, Tit. Das chronologische Schema ist nach Fr.: 1 Tim, Tit, 2 Tim. Man könnte aber daran denken, Tit an die Spitze der Gruppe zu stellen; denn der zweigliedrige Segensgruß Tit 1,4 rückt diesen Brief in die Nähe der älteren Paulinen, während die beiden Tim sich durch die dreigliedrige Grußformel (I 1,2; II 1,2) als enger zusammengehörig auszuweisen scheinen. Der Texterklärung Fr.s wird man, selbst da, wo es sich um Kontroversfragen handelt, fast ausnahmslos gerne zustimmen. An Besonderheiten seien notiert: Die in 1 Tim 3,11

erwähnten Frauen werden mit guter Begründung als Diakonissen verstanden. Für periergos Tim 5,13 schlägt Fr. das originelle Wort „tausendgeschäftig" vor. Der Ausdruck „doppelte Ehre" 1 Tim 5,17 wird vom größeren (wenn auch nicht gerade doppelten) Ehrensold verstanden; da Paulus im folgenden sowohl vom Unterhalt als auch vom besonderen Ehrenschutz der Presbyter spricht, ließe sich auch die Auslegung „Ehrung und Ehrensold" rechtfertigen. Wenn in 1 Tim 5,18 die Formel „die Schrift sagt" auch auf das zweite Zitat bezogen wird, verwehrt sich wohl die Ansicht, Paulus könnte das Herrenwort aus der mündlichen Überlieferung geschöpft haben. In 1 Tim 6,13 entscheidet sich Fr. für die Auslegung: Jesus hat unter Pontius Pilatus durch die Tat seines Leidens und Sterbens für das herrliche Bekenntnis Zeugnis abgelegt; Paulus spreche hier wahrscheinlich in den Ausdrücken einer ältesten Bekenntnisformel. Das dürfte in der Tat die beste Erklärung der vielbehandelten (vgl. zuletzt E. Günther, MARTYS, Gütersloh 1941, 131—133) Stelle sein. Auch der Auffassung, daß in 2 Tim 1,16—18 der Tod des Onesiphoros vorauszusetzen sei, wird man trotz des Protestes von Dibelius zustimmen. Die letzte Zeile von S. 226 könnte mißverstanden werden; das Mitsterben in Röm 6,8 ist ein sakramentales Sterben. Die Treue Gottes 2 Tim 2,13 wird als Stehen Gottes zu seinen Drohungen, nicht zu seinen Verheißungen erklärt (übrigens ein Beweis mehr, daß ein Zitat vorliegt, denn im Zusammenhang des Briefes ist die Strafandrohung unmotiviert). Auf S. 234 (zu 2 Tim 3,8) ist „Damaskusinschrift" offenkundig Druckfehler für „Damaskusschrift" (= die von Schechter entdeckte Schrift der Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus). Bei 2 Tim 4,7 wäre die Übersetzung „die Treue halten" wenigstens erwähnenswert, da sie auf Grund sprachlicher Belege näherliegt als die eingebürgerte „den Glauben bewahren". Die Auslegung zu 2 Tim 4,8 läßt die Frage unbehandelt, wann der Gerechtigkeitskranz überreicht wird, ob bei der Parusie oder beim Tod, vgl. dazu Staab S. 142. Auf S. 259, Z. 4 v. u. ist der Text, offenbar infolge Druckfehlers, nicht ganz in Ordnung. Zu begrüßen wäre es, wenn die von Paulus in seine Briefe eingeflochtenen Hymnen (1 Tim 3,16; 6,15—16; 2 Tim 2,11—13) im Druck als solche erkennbar gemacht würden (wie es St. mit Eph 5,14 macht). Die 7 Exkurse behandeln mit erschöpfender Ausführlichkeit und Gründlichkeit die folgenden Themen: Gott der Heiland und Christus der Heiland, die Begriffe Bischof, Presbyter, Diakon, die örtlichen Ämter der urchristlichen Gemeinden, die Handauflegung, die Witwen, das „anvertraute Gut" der Lehrüberlieferung, die Wiedergeburt.

Passau — Josef Blinzler

Heinrich Schlier, Der Brief an die Galater (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begründet von H. A. W. Meyer VII[10]) Göttingen 1949.

Dieser Kommentar, zur Zeit einer der ausführlichsten zum Gal, eine imponierende wissenschaftliche Leistung, ist im Laufe von zehn Jahren zur Veröffentlichung gelangt. Er vereinigt alle Vorzüge der Neubearbeitungen des angesehenen H. A. W. Meyerschen Kommentarwerkes in sich: eine kaum zu überbietende wissenschaftliche Akribie, die besonders dem sprachlichen Gewand dieses glutvoll geschriebenen Paulusbriefes zugute kommt, eine sorgfältige, dem Text folgende, die oft stürmisch bewegte Gedankenführung nachtastende Exegese und ein tiefes Bemühen um die Hebung der theologischen Schätze, die in diesen Brief mit seinem leidenschaftlichen Kampf für die Unverfälschtheit des paulinischen Evangeliums eingesenkt sind. Die neutestamentliche und darüber hinaus die gesamte theologische Wissenschaft muß dem Verfasser dankbar sein für dieses fördernde Werk, das, aus unermüdlichem Fleiß (vgl. die Materialien zu den einzelnen Vokabeln) und durchdringender Geistesarbeit geboren, überall die beste Vertrautheit mit den Problemen der paulinischen Theologie verrät, wie sie heute erfaßt und diskutiert werden. Dieser Kommentar ist

ein neuer Beweis dafür, daß die paulinische Theologie nur dann ein solides Fundament bekommt, nur dann in ihrer Eigenart ausgeprägt und vor Überfremdung geschützt wird, nur dann noch tiefer zu ergründen und auszuschöpfen ist, wenn man die Analyse der Texte selbst nicht scheut und immer sorgfältiger gestaltet.

Nicht das gleiche Interesse wendet der Verfasser den geschichtlichen Problemen zu. Für die vielerörterte Frage, wo die Adressaten des Briefes zu suchen seien, kann er sich auf die Ergebnisse der bisherigen Forschung berufen (er entscheidet sich mit guten Gründen für die Landschaft Galatien, also die „nordgalatische" Hypothese) und mit Recht feststellen, daß diese ganze Frage exegetisch längst nicht die Bedeutung hat, die man ihr zuschreibt (S. 5, A. 1). Aber noch immer von schwerem Gewicht ist die Entscheidung über das Verhältnis der persönlichen Angaben des Apostels im Gal zu den Berichten der Apg. Hierzu bietet der Verfasser eine „Synopse" mit Exkurs (66/78). Darin wird manches nicht unangefochten bleiben. In der Hauptfrage zwar, ob Gal 2,1 ff mit der Reise zum sog. Apostelkonzil (Apg 15) zu vereinbaren sei, schließt er sich der Meinung der meisten Forscher an, daß die Differenzen der beiden Berichte nicht unerträglich seien. Dagegen erblickt er in der Darstellung der Ereignisse nach dem Damaskusereignis einen offenen Widerspruch zwischen Apg und Gal (73). Für den Aufenthalt in der Arabia sei nach den Angaben der Apg kein Platz. Wiederum habe die erste Jerusalemreise Pauli nach Apg 9,26—30 im Gal keine Parallele, wie er mit fünf Gründen zu beweisen sucht (74 f). Die hierfür in Frage kommenden Verse Gal 1,18—20 kombiniert er mit der Kollektenreise Apg 11,27—30. Indessen, hierbei dürfte der Verfasser mit der Chronologie in argen Konflikt geraten. Denn wie sollen einerseits die Jahre nach Damaskus, vor allem der Aufenthalt Pauli in seiner Heimat (Apg 11,25), dazu das „volle Jahr" in Antiochien vor der Kollektenreise (11,26) in den drei Jahren von Gal 1,18 untergebracht und andererseits — selbst bei großzügigster Zeitbewilligung für die erste Missionsreise — die vierzehn Jahre bis zum Apostelkonzil (Gal 2,1) ausgefüllt werden? Man käme für dieses wenigstens in die Mitte der fünfziger Jahre hinab. Geringer sind die Schwierigkeiten bei der Annahme, der Apostel lasse im Gal die Kollektenreise unerwähnt.

Der Hauptertrag des Kommentars — eine reiche und beglückende Ernte — dürfte auf sprachlich-exegetischem und theologischem Gebiet liegen. Ehe wir uns ihm zuwenden, müssen wir noch einen Blick auf die Gliederung werfen. Ihre Formulierungen sind nicht immer glücklich zu nennen. Für den ersten Teil, den der Verfasser von 1,6 bis 2,21 ansetzt, kommt zu wenig zum Ausdruck, daß der Apostel hier einen historisch-apologetischen Beweis für die Wahrheit seines ihm von Gott geoffenbarten Evangeliums führt im Unterschied zu dem (dogmatischen) Schriftbeweis im c. 3. Dann arbeitet der Verfasser zwar mit erfreulicher Klarheit den heilsgeschichtlichen Wendepunkt heraus, den die Sendung Christi bedeutet (Gal 3,24 das Gesetz unser Aufseher bis Christus); aber die Untergliederung des ganzen zweiten Teils bei Schl. (3,1—5,12 Das Gesetz und der Glaube) ist nicht überzeugend. Doch möchte ich darin nicht dem zu erwartenden Kommentar meines Lehrers Fr. W. Maier vorgreifen.

Für die theologische Grundposition des Verfassers fällt rein äußerlich auf, wie stark er den katholischen Kommentaren, namentlich dem von M. J. Lagrange, Raum gewährt und seine Zustimmung gibt. Diesem äußeren Bild entspricht seine innere Einstellung in vielen wesentlichen Fragen. Da es der gelehrte Verfasser dem Leser durch die reichen (manchmal ermüdend ausgedehnten, besser in die Anmerkungen zu verweisenden) sprachlichen Untersuchungen nicht leicht macht, auf die theologischen Gedanken zu achten, hält es der Rezensent für seine Pflicht, auf einige grundlegende Auffassungen des Kommentators aufmerksam zu machen: 1) Zu Gal 1,12 entwickelt er S. 18 ff, und dann wieder zu 2,2 S. 36 f das Traditionsprinzip in der Kirche, wie es besser kein Katholik tun könnte. 2) Die Rechtfertigung versteht er nicht als einen (forensischen) Akt der Anrechnung, sondern als ein seinshaftes

Geschehen — wohl der stärkste Einbruch in die bisherigen protestantischen Auffassungen (zu 2,16 S. 53 ff). 3) Dementsprechend sieht er die Lösung der Spannung zwischen den Indikativen und Imperativen auch nicht in der modernen (prot.) Antwort des simul iustus et peccator, sondern in der ethisch-praktischen Auswirkung des sakramentalen Seins (zu 5,24 S. 194 ff). 4) Überhaupt legt er allen Nachdruck auf die sakramentale Grundlegung des Heilsstandes. „Das pisteusai bezeichnet hier (2,16) das Glauben im Blick auf das einmalige und fixierbare Ereignis des Gläubigwerdens, das mit der Taufe zusammenfällt" (57). Diese sakramentale Auslegung bewährt sich vor allem für 2,19 f und 5,24. Bedeutsam die Bemerkung S. 63, A. 2: „Nicht, als ob sich das ‚in Christus sein' und ‚Christus in uns' in dem sakramentalen Sein des Christen erschöpft, aber dies liegt überall zugrunde. Weil man das nicht anerkennen will, kommt man in die Verlegenheit, auch hier von ‚Mystik' reden zu müssen oder den ‚Glauben' zu suchen, wo noch nicht von ihm die Rede ist." 5) Für seine Einstellung zur „eschatologischen Frage" sind zwei Sätze aufschlußreich: „Diese messianische Neuschöpfung hat für Paulus mit Christus und dem Pneuma begonnen" (S. 208, A 2), und: „Für ihn ist also der neue Äon, das himmlische Jerusalem, schon gegenwärtig in der christlichen Kirche" (159). 6) Durchgängig arbeitet er das paulinische Grundanliegen heraus, die Heilsbotschaft, daß wir gnadenweise, allein durch den Glauben an Jesus Christus gerettet werden und nicht durch selbstsicheres Bauen auf das Gesetz und die eigene Gesetzeserfüllung — in einer Weise, die aus der zeitbedingten Situation des Kampfes gegen den Judaismus löst und Perspektiven eröffnet auf eine zu allen Zeiten mögliche und anzutreffende menschliche Haltung des Sichrühmens, die der christlichen Bereitschaft, das Heil nur demütig von Gott zu erwarten, entgegengesetzt ist. Das geschieht mit einer Eindringlichkeit und Konsequenz, die wir — das müssen wir gestehen — in den katholischen Kommentaren meist vergeblich suchen. 7) Die Kreuzestheologie, die der Apostel gerade im Gal (2,19 f; 3,13; 5,11.24; 6.12.14) mit unübertrefflichen und unvergeßlichen Worten vor uns hinstellt, findet in Schl. einen beredten und das scandalum crucis in keiner Weise entleerenden Interpreten, knapp und schön namentlich im Postscriptum.

Fachkreise werden durch einige selbständige Auslegungen Schl. zur Diskussion angeregt werden. Namentlich dürfte sie der Lösungsversuch für die schwierige Stelle 3,19 f beschäftigen (S. 109 ff); hier verleugnet der Verfasser nicht seine Herkunft (aus der Schule Bultmanns) und seine früheren Arbeiten (zu den Ignatiusbriefen und zum Eph). Schon zur Erklärung der Gesetzgebung durch Engel nämlich zieht er die gnostische Literatur heran (111 f), vermutet hinter dem paulinischen „Mittler" die Anschauung, daß auch Moses einer jener angeloi gnostischer Texte, nämlich ihr Repräsentant, war (114) und versteht vor allem den berühmten Allgemeinsatz V. 20 (berühmt durch den Rekord an Auslegungen!) aus dieser Ideenwelt. Die Betonung der Einzigkeit Gottes richte sich gegen die gnostische Annahme demiurgischer Mächte neben Gott dem Schöpfer und Erlöser. Das sei der Gegenstoß gegen die Gnosis, deren Interpretation der Gesetzgebung Paulus zuvor — in Abwehr des judaistischen Nomismus — akzeptiert habe. Er kämpfe in 3,19 f also gegen zwei Fronten, er stehe „zwischen judenchristlichem Nomismus und gnostischem Antinomismus" (119). — So sehr das Originelle dieser Lösung überrascht, wird man doch bedenklich, ob man dieser kühnen Zumutung an des Apostels Kühnheit im Argumentieren zustimmen könne. Der gnostische Hintergrund solcher Anschauungen müßte deutlicher gegeben sein; sollte sich Paulus tatsächlich die Waffen von den Gnostikern schmieden lassen und nicht vielmehr spätjüdischen Vorstellungen von der Gesetzgebung verpflichtet sein?

Es ist oft nicht ganz leicht, der Sprache des Verfassers zu folgen, und bisweilen dürfte die Grenze des für deutsches Stilempfinden Erträglichen überschritten sein. Gedrängte und unschöne Satzfügungen, wie die folgende, sind nicht vereinzelt: „Die Befreiung aus dem Fluch des Gesetzes geschah durch die ihn ausschöpfende Erfüllung der Gerechtigkeit des Gesetzes in Christus" (96). Wer aber die Mühe nicht

scheut, sich allen Gedankengängen des Verfassers nachzutasten, wird durch manche neue Ausblicke entschädigt. Die reichen sprachlichen Untersuchungen, die auch die hellenistischen Schriftsteller und die Papyri in hohem Maße heranziehen, bleiben nicht im Lexikographischen stecken, sondern entwickeln sich öfters zu kleinen Exkursen über die theologische Bedeutungsbreite eines Begriffs. So gehört dieser Kommentar zu jenen theologischen Werken, die die Wissenschaft fördern, das theologische Leben befruchten und mit ihrem Wasser auch jene vielen Flüsse und Rinnsale speisen, die, unbeschwert vom sog. wissenschaftlichen Ballast und oft zu unbekümmert, das breitere Land mit theologischer Kost versorgen.

Vaterstetten bei München. Rudolf Schnackenburg

Artur Michael Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik. Regensburg. Gregorius-Verlag vorm. Friedrich Pustet. 1948. 8°. 143 S.

Eine Einführung in die literarischen Probleme der frühscholastischen Theologie zu schreiben war, wenigstens in Deutschland, kaum jemand mehr berufen als der Bamberger Weihbischof A. M. Landgraf. Über ein Vierteljahrhundert hat er bereits auf diesem Gebiet gearbeitet, zahlreiche Bibliotheken des In- und Auslandes hat er nach frühscholastischem Gut durchforscht, viele aufklärende Funde sind ihm gelungen, eine stattliche Zahl von Einzeluntersuchungen hat er vorausgeschickt. Wenn heute das Dunkel der frühscholastischen Theologie wesentlich gelichtet erscheint, so darf das Verdienst daran zu einem großen Teil Landgraf für sich beanspruchen. Doch braucht darüber nicht lange geredet zu werden. Das weiß innerhalb und außerhalb der deutschen Grenze jeder, der sich nur ein wenig mit geschichtlicher Theologie zu befassen hat.

So nimmt sich denn diese Einführung in die theologische Literatur der Frühscholastik trotz ihres verhältnismäßig geringen Umfangs wie eine „Fecunda ratis" (Egbert v. Lüttich) aus, die, mit Handschriftenangaben, Literaturverweisen, Richtigstellungen, anderen Zuweisungen, neuen Entdeckungen, wichtigen Ausblicken hochbepackt, an der Lände des wissenschaftlichen Marktes anlegt. Aber so viele Fracht das Schifflein bringt, es ist alles so geordnet, so übersichtlich gestapelt, daß die Fülle nicht verwirrt und das Suchen nicht unmöglich wird. Nicht umsonst ist der Verfasser durch die Schola, in der Gedankenzucht oberstes Gesetz, gegangen.

Im ersten Teil klärt der Verfasser allgemeine Fragen wie die Begriffe Scholastik und Frühscholastik, Schulenbildung, Problementwicklung, Eigenart der frühscholastischen Theologie, die sich noch im Zustand des Tastens, vielfach auch des Irrens befindet. Im zweiten Teil werden die einzelnen Gattungen der frühscholastischen Literatur vorgeführt und nach ihrem Wesen bestimmt: Monographien, Sentenzensammlungen, Bibelkommentare, Quästionen, Predigtwerke, Distinktionen usw. Der dritte, umfangreichste Teil macht uns mit den verschiedenen Schulen, ihren Häuptern und Jüngern und mit deren Werken bekannt.

Weihbischof Landgraf hat mit dieser Schrift ein Nachschlagewerk geschaffen, das jedem, der sich mit der Frühscholastik zu befassen hat — und das sind nicht bloß Dogmatiker —, die wertvollsten Dienste leistet. Mit der Feststellung, daß auf diesem Gebiet noch viele Fragen ungeklärt sind, wendet sich das Werk an die theologische Jugend zur Mit- und Weiterarbeit. Erst wenn noch eine Reihe von Lücken ausgefüllt ist, kann eine Theologie der Frühscholastik in Angriff genommen werden.

Möge der Schrift bald eine zweite Auflage beschieden sein, damit die seit 1939 erschienene und hier noch nicht verwertete ausländische Literatur eingearbeitet werden kann. Die Literatur über Rudiger von Klosterneuburg wäre zu ergänzen durch Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg 6,819—835. Erwünscht wäre

nicht bloß ein Handschriften-, sondern auch ein Literaturverzeichnis; das würde auch Raum sparen helfen; häufig angeführte Werke wie z. B. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik bräuchten dann nicht immer mit voller bibliographischer Genauigkeit angeführt zu werden.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl

Humanitas christiana

Josef Sellmair, Humanitas christiana. Geschichte des christlichen Humanismus. Verlag Franz Ehrenwirth. München. 1948. 519 Seiten. 14.50 DM.

„Humanitas: das eben heißt: Menschliches menschlich tun, aber mit Geist" (Weinheber). Mit diesem Dichterwort ist manches ausgedrückt, was Sellmair in seinem Buch zur geistigen Gestalt hat werden lassen. Aber es ist dort noch mehr gesagt. Wer dieses Buch zur Hand nimmt, darf nicht in erster Linie Belehrung erwarten wollen. Die beste Art, diesem Buche beizukommen, ist ein den Autor begleitendes Wandern durch fünfundzwanzig Jahrhunderte geistiger Entwicklung. Und dennoch handelt es sich hier nicht um eine bloße Darstellung der großen Gestalten des Abendlandes. Gewiß hebt sich bereits das Kennzeichnende des Sellmairschen Anliegens bei Sokrates und Platon ab, bei Cicero, Horaz und Vergil, bei den griechischen und römischen Vätern der Kirche, bei Columban, Abaelard, Thomas von Aquin, Wolfram und Dante, um dann die Großen der Renaissance und des neuzeitlichen Humanismus zwischen Petrarca, Machiavelli über Nikolaus v. Kues bis Erasmus und Luther in den geistigen Griff zu nehmen, darauf wieder anzusetzen bei dem spanischen Humanismus mit Vives, Cervantes, Gracian, einen neuzeitlichen Gipfelpunkt bei Shakespeare zu erreichen, der dann in das weite Gelände des französischen 17. Jahrhunderts einmündet, dem seinerseits der immer wägende und niemals wagende Montaigne die Tür weit aufgestoßen hat; dann erscheinen die Deutschen: Grimmelshausen und Leibniz als Formen des Übergangs, der Neuhumanismus, vertreten mit Winckelmann, Herder, Humboldt, Goethe und Hölderlin. Eine besonders liebevolle Deutung erfährt J. M. Sailer, der deutsche Nachfahre des Franzosen Fénelon, und in Stifter, Burckardt, Newman erlebt das 19. Jahrhundert noch einmal eine hohe Spitze.

In allen Gestalten treten die lebensgeschichtlichen Ereignisse merklich zurück. Gleichwohl könnte man meinen, das Buch sei ein Werk für Altphilologen, Germanisten, Romanisten und Theologen. Es ist aber mehr, weil es mehr sein will. Es ist in erster Linie ein geistiges Buch. Es beschäftigt nicht nur den Geist wie ein wissenschaftliches Buch — im rein rationalen Verstand dieses Wortes — sondern es formt ihn. Das Buch hat ein weitgespanntes pädagogisches Anliegen. Es sucht nicht zuerst ein System, es läßt ein Bild entstehen in der Unmittelbarkeit der angeblickten Sache. In diesem bildnerischen Grundansatz läßt es deutlich werden, wie die katholische Kirche immer intensiver diejenige geworden ist, in der allein ein Genie ein Heiliger sein kann, weil sie am meisten Welt in sich aufgenommen hat und weil sie die „more refined religion" (Newman: die kultiviertere Religion) ist. Solche Werthaltigkeit kommt bei Augustinus, Gregor d. Gr., Thomas, François de Sales, Thomas Morus zum Durchbruch, aber auch bei anderen wie Dante, Pascal, Fénelon, Sailer und Newman, auf deren steilem Wege sich im Bereich ihres Tuns die Heiligkeit, und im Bereich ihres Denkens der Glaube der Kirche erkennen lassen.

Der Titel, den Sellmair seinem Buch gegeben hat, ist zugleich eine begriffsschöpferische Tat, die wir dem Autor verdanken. Denn auf ihn geht die uns paradox anmutende Wortprägung „Humanitas christiana" zurück. Innerstes Anliegen dieser Humanitas christiana ist Rettung des Menschen, nicht jedoch auf der schmalen Basis, wie es die Philologen von Zeit zu Zeit auf der Grundlage der Wieder-

belebung antiker Studien gefordert haben. Es geht hier vielmehr um ein allgemein gültiges Prinzip, mit dem die Geschichte des Geistes sich immer wieder auseinandergesetzt hat und das einen Beitrag zu jener Entscheidung darstellt, die der abendländische Mensch für sich und den Mitmenschen zu vollziehen hat. Die Humanitas christiana schafft wirkliche menschliche Atmosphäre, weil sie an den Menschen und dessen Wandlungsfähigkeit glaubt. Aber es ist nicht der Glaube an den Menschen, der zu einem Ersatz für die Religion wird, es ist der Glaube an den Menschen, so wie er sein soll. Es ist der Glaube an den Gottmenschen, der Glaube, der der Gefährdung des Menschen Rechnung trägt, der um seine erbsündliche Verwundung weiß, der verwoben ist in das Geflecht des konkreten Lebens, des Menschen, der in der Spannung lebt zwischen der antiken Größe des Menschen und der von Sünde und Schuld zerrissenen Menschengestalt, dem erst wieder durch den Adelsbrief der göttlichen Gnade die Würde des erlösten Geschöpfes wiedergegeben worden ist: „Plus la grâce nous déifie, plus elle nous humanise" (François de Sales) — Je mehr uns die Gnade zu Gott emporhebt, desto mehr macht sie uns zu Menschen.

Die Humanitas christiana ist in der heidnischen Antike vorgegeben, weil die Auffassung von der Welt als Ordnung das gesamte Altertum kennzeichnet und dieser Kosmos in das Christentum eingebaut ist und die Kirche sich als die neue Lebensgemeinschaft immer nur in der Mannigfaltigkeit von Raum und Zeit beschreiben läßt. So ist die Humanitas christiana von Sokrates bis Vergil Adventszeit, bis sich mit der Menschwerdung des Herrn über der Ordnung der Welt das Übernatürliche erhebt, um sich auf die Erde herabzusenken. Da streckt die Humanitas die Hände nach dem aus, was über ihr ist, und die Offenbarung, die zur Humanitas herabsteigt, schlingt sie in ihren Adel ein. Seit dieser Begegnung steht die Humanitas christiana in höchster Spannung, so daß sich die Fischer am See von Genezareth auch gegen die Philosophen erheben können. Das ist dann in seiner Aufgipfelung jener Kampf, den die Reformatoren führen, wenn sie gegen alle Verweltlichung des Christentums Front machen. Stellte die heidnische Humanitas den Menschen in den Mittelpunkt, so erreicht jetzt die Humanitas christiana eine neue Prägung: sie wird zum antihumanistischen Christentum, in dem der Mensch nach dem Sündenfall keinen freien Willen mehr hat und damit unfähig wird, das Gute zu tun. Dort aber, wo die Humanitas christiana weder allein auf die Seite Gottes noch auf die Ausschließlichkeit des Menschen abgedrängt ist, sondern in der lebendig gefüllten Spannung menschlicher Mitte bleibt, da erreicht sie auch in der Neuzeit ihre eigentliche Gestalt.

Immerfort weiß die echte Humanitas christiana um ihre weltumspannende Bedeutung, nicht etwa indem sie nationale Grenzen niederreißt, sondern das in Christus gewandelte Menschentum hinausträgt in die weiten Bezirke des grenzenlos Menschlichen. Wenn es nächst Gott nichts Universaleres geben kann als die Welt und den Menschen, dann schließt die Humanitas christiana diese beiden Universalismen in sich ein. Sie ist nicht Einengung des Menschen wie die Humanität, für die der Mensch nur eine allgemein menschliche Verpflichtung darstellt, einen demokratischen Wert bedeutet, sondern sie drängt zu einer alles Menschliche umgreifenden Aufgabe, sie bildet aus dem rohen menschlichen Stoff die Elite einer in ihrer Würde personal aufgerufenen neuen Aristokratie. Humanität stellt die Seele in ihren Mittelpunkt und spannt sie vor den Wagen ihrer immer unduldsamer werdenden Toleranz, die Humanitas christiana spricht den Geist an — „acies mentis" würde Augustinus sagen — sie ruft ihn auf, heiligt ihn, schenkt ihm durch den zur Erlösung vorstoßenden Glauben die volle Leuchtkraft der verdunkelten menschlichen Vernunft. Humanitäre Menschlichkeit ist auf eine unverbindliche Philanthropie angelegt, Humanitas christiana mündet in das Gebet ein: „In Cruce latebat sola Deitas / At hic latet simul et Humanitas" (Thomas v. Aquin). Es ist die Humanitas christiana auch nicht mit dem Humanismus als wissenschaftliches Formprinzip gleichzusetzen. Jeder Humanismus siedelt sich an den Quellen unseres Wissens an, um dort ver-

weilen zu können, Humanismus schreitet über die Geschichte zurück, um sich im geschichtslosen Dasein reiner Forschung selbst zu rechtfertigen. Dann erhebt sich gegen solchen Humanismus immer das Ich des in seiner Geschichtlichkeit unerfaßten Menschen, der in der Rebellion seines aufbegehrenden Herzens den Bildungsstoff abzuschütteln versucht. Die Humanitas christiana läßt sich dagegen nicht in einer Kernidee resümieren; es bliebe dann viel zu viel unerfaßt, und es könnte niemals die ganze Weite und Breite ihrer vielfältigen Möglichkeiten abgetastet werden. Dabei ist die Humanitas christiana nicht bildungslos, aber sie überwindet jede Bildung, indem das Ich des stille gewordenen Herzens sich beschenken läßt.

So drängt die Humanitas christiana zur Verwurzelung in der menschlichen Kultur, zum Fundament, das im konkreten Menschen fest verankert ist. Sie geht auf den Menschen zu, der den Schöpfungsauftrag zur Gestaltung und Mitverwandlung der Welt am Schöpfungsmorgen Gottes mitbekommen hat — als Geschenk und als Aufgabe. So hebt die Humanitas christiana die Distanz zwischen dem unendlichen, aber in die Endlichkeit eingegangenen Gott und dem endlichen, aber zur Unendlichkeit hinauf erlösten Menschen auf, indem sie sich unmittelbar in das Leben einmischt und die Schranken zwischen „humanitas" und dem „Christus passus et resurrectus" fallen läßt. Und es bleibt ein Grenzraum weitester Möglichkeiten bestehen.

Sellmair hat in seinem Buch noch etwas getan: das Wort von der Humanitas ist in unseren Tagen einer neuen Gefährdung ausgesetzt. Es dient ja wiederum dazu, die private Erhaltung oder Steigerung des Lebens hinter einem säkularisierten Begriff unserer abendländischen Tradition zu verschleiern, damit er so der menschlichen Eigensucht dienstbar werden kann. Dieses Wort droht mißverstanden zu werden von Beutemachern, von Böswilligen und Gleichgültigen, und es soll im Besitztum der Reichen untergehen. Solche Humanitas ist aber der Humanitas christiana bereits geopfert. Sie will ja ein Werk. Und sie hält selbstlos Zwiesprache mit dem Besitzlosen am Kreuz. Seit Seiner Menschwerdung ist sie von Ihm angesprochen, und ihr soll deshalb das Letzte, Äußerste und Dichteste gelingen, was dem Wort Humanitas überhaupt beschieden sein kann: sich hineinzuformen in die Sprache Gottes. So ist auch das Wort „humanitas", das in den vielfältigen Formen von Humanismus, Humanität, Menschenfreundlichkeit, Philanthropie einem unbestimmt schwebenden, immer jedoch unverpflichtenden Sinn ausgesetzt war, wieder auferstanden. Und es wirkt seitdem die Humanitas christiana ewig neu als geadelte und adelnde Kraft.

München Fritz Paepcke

Joseph Wenner, Kirchliche Eheprozeßordnung. Paderborn. Schöningh. 1950. 288 S.

In unseren Tagen belasten viele Eheprozesse nicht bloß die weltlichen, sondern auch die kirchlichen Gerichte. Deshalb genügen für den Seelsorgeklerus nicht mehr die während der Studienzeit erworbenen kirchenrechtlichen Kenntnisse. Wer anderen Ratschläge geben und eventuell als delegierter Richter, Bandverteidiger oder Notar tätig sein soll, muß mit den eheprozeßlichen Bestimmungen vertraut sein. Die vom Paderborner Kirchenrechtler und Erzbischöflichen Offizial herausgegebene Eheprozeßordnung ergänzt die allgemeinen Zivilprozeßnormen des Kodex, sie bietet die Instruktionen des Hl. Stuhles über das Verfahren in Ehenichtigkeits- und Inkonsummationssachen sowie bei Todesnachweis, Ehetrennung und Ehezulassung, Normen, die mehrfach über die Bestimmungen des Kodex hinausgehen. Die Abweichungen des Eherechts der Ostkirche von dem für die Lateinische Kirche sind im Anhang mitgeteilt; manche dieser Änderungen werden wohl im Laufe der Zeit auch das Eherecht der Lateiner beeinflussen. Die sorgfältig bearbeitete Ausgabe sei wärmstens empfohlen, denn Einsichtnahme der Literatur genügt nicht, man muß zur Quelle, zum Gesetzestext greifen.

München-Neresheim P. Philipp Hofmeister O.S.B.

Chronik

Die Theologische Fakultät der Universität **München** hat dem Herrn Direktor Hermann Vitalowitz den theologischen Doktorgrad ehrenhalber verliehen.

Prälat Domkapitular DDr. Michael Hartig wurde vom Bayer. Staatsministerium für Unterricht und Kultus zum Honorarprofessor in der Theol. Fakultät ernannt.

Zum Dr. theol. wurde von der Theologischen Fakultät der Universität München der Priester der Passauer Diözese Franz Mußner promoviert. In seiner Dissertation behandelte er das Thema „Die Anschauung vom ‚Leben' im 4. Evangelium unter besonderer Berücksichtigung der Johannesbriefe".

Zum Dekan der Theologischen Fakultät München wurde für das Studienjahr 1950/51 Professor Dr. Michael Schmaus, zum Prodekan DDr. Friedrich Stummer gewählt.

Der aus russischer Gefangenschaft heimgekehrte Professor Dr. Joh. Stelzenberger wurde als Nachfolger des verstorbenen Professors Steinbüchel auf den Moral-Theologischen Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen berufen.

Kanonistische Sektion in der Theologischen Fakultät München

Für die im Jahre 1947 an der Münchner Theologischen Fakultät eingerichtete kanonistische Fachausbildung, die in sechssemestrigem Studiengang eine Ausbildung im kanonischen Recht nach dem Lehrplan der Kanonistischen Fakultäten vermittelt, das deutsche Teilkirchenrecht und Staatskirchenrecht einbezieht und eine Grundausbildung im deutschen staatlichen Rechte anstrebt, fand zu Beginn des Sommersemesters 1950 erstmals die wissenschaftliche Abschlußprüfung (kanonistisches Referendarexamen) statt. Als erste Referendare des kanonischen Rechtes gingen aus dieser Prüfung hervor die Herren Dr. jur. Heinz Ewers, Priester der Erzdiözese Paderborn, Dr. rer. pol. Albin Friedrich Senft, Diakon der Diözese Augsburg, Dr. jur. Walter Doskocil, cand. theol., früher Regierungsassesor in Brünn. Zugleich wurde erstmals nach der vom Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus am 26. September 1949 genehmigten und am 10. Januar 1950 vom Heiligen Stuhl bestätigten akademischen Prüfungsordnung der Kanonistischen Sektion die Würde des Lizentiates im kanonischen Recht (Lic. jur. can.) verliehen. Träger dieser Auszeichnung wurde Herr Dr, Heinz Ewers, der eine Dissertation über „die Nichtigkeitsbeschwerde im Codex Juris Canonici" vorlegte.

An der Theologischen Fakultät der Universität **Würzburg** wurden seit 1945 folgende Habilitationen vorgenommen:

P. Biedermann, Hermenegild, geb. 15. 12. 1911 in Hausen bei Arnstein/Ufr., im Fach „Kunde des christlichen Ostens". Thema der Habilitationsschrift: Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen (949—1022). Erteilung der Venia legendi: 12. April 1949.

Schelkle, Karl Hermann, geb. 3. 4. 1908 in Steinhausen/Wttbg., im Fach „Neutestamentliche Exegese". Thema der Habilitationsschrift: Auslegung von Pauli Römerbrief. Erteilung der Venia legendi: 28. April 1949.

Stenzel, Meinrad, geb. 28. 1. 1904 in Culmen/Ostpr., im Fach „Alttestamentliche Exegese". Thema der Habilitationsschrift: Das Dodekapropheton der lateinischen Septuaginta. Untersuchungen über die Herkunft und die geschichtliche Entwicklung der lateinischen Textgestalt des nichthieronymianischen Dodekaprophetons. Venia legendi noch nicht erteilt. Gesuch eingereicht am 20. Februar 1950.

Am 19. Dezember 1949 vollendete Dr. Anton Michel, o. Professor für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule **Freising,** der bedeutende Forscher in ostkirchlichen Fragen, sein 65. Lebensjahr.

Die außerordentlichen Professoren Dr. Vinzenz Hamp für Altes Testament und Dr. Arnold Wilmsen für Philosophie wurden mit Wirkung vom 1. 2. 1950 zu ordentlichen Professoren ernannt.

Der Professor für Dogmatik Dr. Johannes Auer hat einen Ruf an die Universität **Bonn** erhalten.

Am 14. Juni ist der ao. Professor für Geschichte Dr. W. Wühr plötzlich gestorben.

Zum planmäßigen ao. Professor für Philosophie der Phil.-Theol. Hochschule **Regensburg** wurde mit Wirkung vom 1. Februar 1950 ernannt Dr. phil. et theol. Josef Schmucker, bisher Vertreter dieser Professur an der gleichen Hochschule, habilitiert für das Fach der Philosophie an der Universität München am 11. Nov. 1949.

Am 6. Dezember 1949 veranstaltete die Phil.-Theol. Hochschule **Passau** im Redoutensaal anläßlich der Rektoratsübernahme durch den o. Professor für Kirchengeschichte, Dr. Josef Oswald, eine akademische Festfeier mit Vortrag des Genannten über „Das Laientum in der Geschichte der Kirche".

Die Leitung der Staatlichen Bibliothek **Passau**, die der Hochschule angegliedert ist, liegt nunmehr in den Händen des Herrn o. Professors Dr. Rudolf Hofmann.

Ab Sommersemester 1950 hält Subregens Dr. Josef Hacker Publikumsvorlesungen über Liturgik und Liturgiegeschichte.

Mit der kommissarischen Vertretung des Lehrstuhles für Dogmatik ist seit 1. Januar 1950 Dr. Alois Winklhofer betraut.

Georg Wunderle †

Universitätsprofessor DDr. Georg Wunderle ist am Karfreitag, 7. April 1950, in Bad Wörishofen, wo er zur Kur weilte, unerwartet verstorben. Er hatte noch am Vormittag mit der Pfarrgeistlichkeit die Karfreitagsliturgie gefeiert, mit großer Ehrfurcht das hl. Kreuz geküßt und war noch einige Zeit nachher in Andacht in der Kirche zurückgeblieben. Mittag äußerte er, daß er, getreu seiner Familientradition, den ganzen Karfreitagvormittag nüchtern geblieben sei; es sei ihm aber nicht gut bekommen. Nach dem Mittagessen löschte der Tod plötzlich sein Leben aus. Im Bewußtsein, ein sehr krankes Herz zu haben, war er immer wohlvorbereitet. Er wurde am Osterdienstag im Familiengrab zu Reimlingen zur letzten Ruhe bestattet. Die ganze Gemeinde Reimlingen, die Verwandten und zahlreiche Freunde aus ganz Deutschland folgten dem Sarge. Der H. H. Augustinerprovinzial von Würzburg, der die Beerdigung vornahm, Vertreter der Universität und der Theologischen Fakultät Würzburg und der Hochschule Eichstätt würdigten die Bedeutung des Verstorbenen und den Verlust, der die Universität Würzburg und die deutsche Wissenschaft mit seinem Heimgang getroffen hat.

Professor Wunderle hat sich über ein Menschenalter als Lehrer und Forscher der Wissenschaft gewidmet und bei der akademischen Jugend, im Kreise der Gebildeten und der Gelehrten ist sein Name bekannt und geachtet. Eine große Anzahl der Priester der Eichstätter und Würzburger Diözese sind seine Schüler gewesen und gedenken seiner gewiß in Anerkennung und Dankbarkeit.

Geboren wurde Wunderle am 23. 9. 1881 in Weißenburg i. B. Er wurde am 18. 6. 1905 in Eichstätt zum Priester geweiht. Nachdem seine ersten philosophisch-theologischen Studien in Eichstätt in ihm die seelische Neigung zur geisteswissenschaftlichen Betrachtung der Religion verstärkt hatten, haben Hertling und Baumker entscheidenden Einfluß auf seine Entwicklung genommen. Auf diesem Boden kam er zur psychologischen Betrachtung des religiösen Lebens, namentlich mystischer Tatsachen, und wurde mit seinen zahlreichen Arbeiten über das religiöse Erleben und seinen Aufbau zum Wegbereiter und Gestalter der Religionspsychologie im katholischen Deutschland. Das Streben, das Geheimnisvolle des religiösen Erlebens auf allen seinen Stufen anzuerkennen und nur ahnend und deutend in die Tiefe des religiösen Mysteriums zu dringen, ist das Charakteristische seines persönlichen Schaffens gewesen. Die Religionspsychologie ist sein vornehmstes Arbeitsziel geblieben. Das hat sich in manchen öffentlichen Fragen ausgewirkt, vor allem auch in der Stellungnahme zum Falle Konnersreuth und zu ähnlichen Problemen. Die Frucht dieser jahrelangen Tätigkeit war neben anderen Studien insbesondere die Arbeit über die Psychologie der Stigmatisation, die der erste wissenschaftliche Versuch auf diesem Gebiet in deutscher Sprache genannt werden kann. Dabei verdanken wir ihm auf dem Gebiet der Religionsphilosophie, Religionsgeschichte und Pädagogik viele wertvolle Arbeiten sowie die stattliche Reihe der von ihm selbst meist unmittelbar angeregten und herausgegebenen „Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion".

Von der Religionspsychologie aus ist Professor Wunderle, das ist sein besonderes Verdienst, zur Untersuchung des ostkirchlichen Lebens, der ostkirchlichen Frömmig-

keit und Mystik gekommen. Er hat auf diesem Gebiet eine Reihe bedeutsamer wissenschaftlicher Arbeiten veröffentlicht. Eine neue religionspsychologische Sicht gewann er durch die im In- und Ausland stark beachtete Untersuchung über die heiligen Ikonen. Seit mehr als zehn Jahren ist er Leiter der ostkirchlichen Arbeitsgemeinschaft der deutschen Augustiner gewesen mit einer weitreichenden wissenschaftlichen Tätigkeit und hat seinen langgehegten Plan der Sammlung aller Kräfte mit dem Mittelpunkt einer eigenen Professur mit aller Energie verfolgt. Angesichts der Wichtigkeit dieser Aufgabe, die Akademiker in das Verständnis des östlichen Christentums einzuführen — der Gegensatz zwischen Ost und West wird nur bei Kenntnis der religiösen Geschichte und Gestaltung des Osten verständlich —, hat das bayerische Staatsministerium diesen Plan mit Gründung einer ostkirchlichen Professur gutgeheißen. Wunderle hat sich von seiner Apologetik-Professur emeritieren lassen und die neue Professur für Kunde des christlichen Ostens übernommen. Er hat dadurch der Fakultät wie der Universität einen großen Dienst getan, da sonst die Gründung dieser Professur, einer einzigartigen Einrichtung im ganzen katholischen Deutschland, nicht möglich gewesen wäre.

Bemerkenswert ist noch für Wunderles geistiges Schaffen eine ihm innewohnende künstlerische Ader, die sich in seinem gesamten Lehren und Schreiben, in der Pflege der Sprache, der Anschaulichkeit der Darstellung abstrakter Dinge offenbarte. Das erklärt auch die Tatsache, daß er mit seiner reichen wissenschaftlichen Vortragstätigkeit selbst beim einfachen Mann aus dem Volk sich verständlich zu machen und die Hörer mit dem Geiste der Sache zu erfüllen wußte. In überaus reicher anregender Tätigkeit suchte er an alle Gebiete, die er selbst bebaute, junge Talente heranzuführen und methodisch und sachlich für das Ideal wahrhafter Gnosis des religiösen Lebens zu begeistern. Ein ansehnlicher Schüler- und Freundeskreis, der sich um ihn gebildet hat, ist Beweis für die geistig zeugende Tätigkeit seiner Persönlichkeit.

Der charakteristische Grundzug seines Wesens war seine Liebe zur Wahrheit und die Wahrheit seiner Liebe. Die Wahrheit hat er mit der ganzen Energie und Zähigkeit seines Wesens verteidigt. Aber seine Wissenschaft war kein kalter Mondenschein, sondern wärmeerzeugendes Sonnenlicht. Wunderle war von seltener Gemütstiefe, wofür ihm alle danken, die ihm nahe kamen. Es war eine edle Priesterseele, ein ritterlicher Bannerträger der kirchlichen Wissenschaft, ein treuer Sohn seiner Kirche. Peinlich genau nahm er es mit seinen priesterlichen Pflichten. Wir wollen diesem seltenen Manne ein stetes Andenken bewahren! Ein liebendes Andenken im fürbittenden Gedenken im Gebet und Opfer, für das er stets so dankbar war; ein ehrendes Andenken im Streben, die sittigenden Anregungen, die er in seinem Leben und Wirken gab, zu verwirklichen, damit die Kirche immer mehr zur wahren Braut des auferstandenen Erlösers und des Heiligen Geistes werde! Möge seine Seele ruhen dort, wo er Licht und Leben immer gesucht hat, in der ewigen Wahrheit und Liebe!

Würzburg. Josef Hasenfuß

Zur Besprechung in der MThZ eingegangene Bücher

Besprechung bleibt vorbehalten

Bea, Augustini, S.J., Liber Ecclesiastae qui ab Hebraeis appellatur Quohelet. 1950, 30 S., gr. 8°. Verlag: E. Pontificio Instituto Biblico, Rom.

Berbuir, Eucharius, Das Kirchenjahr in der Verkündigung. Bd. I: Septuagesima bis Pfingsten. Bd. II: Erster bis siebzehnter Sonntag nach Pfingsten. 1950, Bd. I, 339 S., 8°; Bd. II, 302 S., DM 8.50, 8°. Verlag Herder, Freiburg.

Capelle, Dom Bernard, O.S.B., Um das Wesensverständnis der Messe. Bd. II: In Viam Salutis. 1949, 72 S., 8°. Verlag Rupertuswerk St. Peter, Salzburg.

Echter Bibel, Das Alte Testament: Esra, Nehemias, Hohes Lied, Rut, Weisheit. 1950, 168 S., gr. 8°, DM 5.20. Echter-Verlag, Würzburg.

Fries, Heinrich, „Nihilismus", Die Gefahr unserer Zeit. 1949, 113 S., 8°. Schwabenverlag, Stuttgart.

Fuchs, Josef, Die Sexualethik des heiligen Thomas v. Aquin. 1949, 329 S., 8°, DM 8.50. Verlag J. P. Bachem, Köln.

Guardini „Psalter", 1950, 254 S., kl. 8°, DM 6.—. Kösel-Verlag, München.

Gundlach, Gustav, S.J., Die Kirche zur heutigen Wirtschafts- u. Gesellschaftsnot. 1949, 63 S., 8°. Morus-Verlag, Berlin.

Hauck, Friedrich, Theologisches Fremdwörterbuch. 1950, 176 S., 8°, DM 6.80. Verlag Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen.

Heufelder, P. Emmanuel, Der Weg zu Gott nach der Regel des hl. Benedikt. 1948, 192 S., 8°. A. Laumannsche Verlagsbuchhandlung, Dülmen i. Westf.

Karrer, Otto, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. 1949 (1934), 382 S., 8°, DM 8.50. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M.

Kirche und Recht, Ein vom Rat der evangelischen Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts. 1950, 52 S., gr. 8°, DM 1.80. Verlag Vandenhoeck & Rupprecht. Göttingen.

Kötting, Bernhard, „Peregrinatio Religiosa". Untersuchungen über außerchristliche Wallfahrten in der Antike und über das Pilgerwesen in der alten Kirche. 1950, 473 S., gr. 8°, Ganzleinen DM 14.50. Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W., Alter Fischmarkt 1.

Leist, Fritz, Kultus als Heilsweg. In Viam Salutis, Bd. I. 1949, 61 S., 8°. Verlag Rupertuswerk St. Peter, Salzburg.

Lichy, Johann, S.V.D., Göttliches Wort, Teil 1. Erklärungen und Erwägungen zu den Sonntagsevangelien. 1949, 164 S., 8°. Morus-Verlag, Berlin.

Moody, John, John Henry Newman. 1948, 322 S., 8°, DM. 9.—. Morus-Verlag, Berlin.

Musset, P. Henri, Histoire du Christianisme spécialement en Orient. Band I, II, III. 1948, Bd. I, 637 S., 1948, Bd. II, 264 S., 1949, Bd. III, 309 S. Imp. Saint Paul, Harissa-Liban.

Newman, J. Henry, „Predigten", I. Bd. 1948, 393 S., 8°. Schwabenverlag, Stuttgart.

Ogiermann, Helmut Aloisius, S.J., Hegels Gottesbeweise. Analecta Gregoriana Cura Pontificae Universitatis Gregorianae edita. Vol. XLIX Series Facultatis Philosophicae Sct. B. 1948, 230 S., gr. 8°. Verlag Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Rom.

Schelkle, Karl Hermann, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. 1949, 314 S., 8°, DM 9.50. Verlag F. H. Kerle, Heidelberg.

v. Schubert, Hans, Grundzüge der Kirchengeschichte. 1950, 337 S., gr. 8°, DM 12.—. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Seppelt, Franz, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. 1950, 449 S., gr. 8°, DM 18.—. Verlag Kösel, München.

Thomé, Josef, Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Wege der Reifung. 1949, 192 S., 8°, DM 4.80. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M.

Vernekohl, Wilhelm, Ich befinde mich in absoluter Sicherheit. Gedenkbuch der Freunde für Peter Wust. 1950, 184 S., 8°, DM 6.80. Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Zeeden, Ernst Walter, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. I. 1950, 389 S., gr. 8°, DM 14.—. Verlag Herder, Freiburg.

Baumann, Richard, Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. Schwabenverlag Stuttgart.

Bracke, Karl, Die Apostelgeschichte in der Bibelstunde. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Brugger, Walter, S.J., Kommunionbriefe an einen Jungen. Der Pilger-Verlag, Speyer/Rh.

Claudel, Paul, Kreuzweg. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Desbuquois, G., Die Hoffnung. Thomas Morus-Verlag, Basel.

Dessauer, Friedrich, Röntgen. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M.

Franke, Hermann, Österlicher Frühling. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Görres, Ida Friederike, Von der Last Gottes. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M.

Karrer, Otto, Therese von Lisieux, Geschichte einer Seele. Verlag Ars sacra Josef Müller, München.

Kleine-Natrop, Johannes, Der neue Mensch in Christus. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Lippert, Peter, S.J., Der Mensch Job redet mit Gott. Verlag Ars sacra Josef Müller, München.

Maiworm, Joseph, Die scheintote Tochter des Jairus. Franz u. Wilhelm Pick, Hagen in Westfalen.

Muckermann, Herm., Das Ethos der Existenzphilosophie. Morus-Verlag, Berlin-Dahlem.

Pfeiffer-Belli, Wolfgang, Europa und das große Asien. Pilger-Verlag, Speyer.

Pies, Otto, Stephanus heute. Verlag Butjou u. Bercker, Kevelaer.

Guardini, Romano, Anfang. Im Kösel-Verlag zu München.

Rebstock, Bonaventura, O.S.B., Vom Wort des Lebens. Paulus-Verlag, Recklinghausen.

Scharp, Heinrich, Wie die Kirche regiert wird. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt/M.

Schiel, Hubert, Des heiligen Augustinus Bekenntnisse. Verlag Herder, Freiburg i. Br.

Schmidt-Pauli, Elisabeth, Die Waagschale. Deutsches Verlagshaus Bong, München.

Schmidt-Pauli, Elisabeth, Die zwölf Apostel. Pilger-Verlag, Speyer.

Zieher, Wilhelm, Zum heiligen Mahle. Schwabenverlag, Stuttgart.

Zimmer, Hermann, Die Wiederkunft Christi. „Weltunion für universale Religion und universalen Frieden", Waiblingen.

Berbuir, Eucharius, Natura Humana. Im Kösel-Verlag zu München.

Herrmann, Rudolf, Fragen um den Begriff der Natürlichen Theologie. C. Bertelsmann-Verlag, Gütersloh.

Hirschberger, Johannes, Geschichte der Philosophie. Verlag Herder, Freiburg.

Kötter, Elisabeth, Freut Euch im Herrn. A. Laumannsche Verlagsbuchhdlg., Dülmen, Westfalen.

Kuhaupt, Hermann, Die Feier der Eucharistie. Regensberg-Münster, Westfalen.

Lang, Hugo O.S.B., Gottes gute Welt. Pilger-Verlag, Speyer.

Monzel, Nikolaus, Die Überlieferung. Peter-Hanstein-Verlag GmbH., Bonn.

Rabeneck, Johannes, S.J., Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes. Verlag Herder, Freiburg.

Racymacker, Einführung in die Philosophie. Benziger-Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln.

Schamoni, Wilhelm, Das wahre Gesicht des Heiligen. Im Kösel-Verlag zu München.

Semmelroth, Otto, S.J., Urbild der Kirche. Echter-Verlag, Würzburg.

Tyziak, Julius, „Sophia". A. Laumannsche Verlagsbuchhdlg., Dülmen, Westfalen.

Veuthey, Leo, Einswerden mit Christus. Patmos-Verlag, Düsseldorf.

Scharlata G. P., Dio e L'individuo. Padova-Cedam.

Naumann, Joh. Wilhelm, Altes und neues Abendland. Joh. Wilhelm Naumann, Augsburg.

Bergenthal, Ferdinand, Das Sein, der Ursprung und das Wort. Joh. Wilhelm Naumann, Augsburg.

Schmidt-Pauli, Elisabeth, Missa solemnis eines Lebens. Joh. Wilhelm Naumann, Augsburg.

Hoffmann, Hans, Das Menschenbild der deutschen Geniezeit. Joh. Wilhelm Naumann, Augsburg.

Miller, Arthur Maximilian, Das Dorf ohne Kirchturm. Joh. Wilh. Naumann, Augsburg.

Koeniger-Giese, Kirchenrecht und Staatskirchenrecht. Joh. Wilhelm Naumann, Augsburg.

Bosslet, Karl Maria, O.P., Der Arzt und die Not der Zeit. Joh. Wilhelm Naumann, Augsburg.

Brems-Mosshamer, Das Wort an die Jugend, 1., 2., 3. Bd. Joh. Wilhelm Naumann, Augsburg.

Emonds, Hilarius, O.S.B., Archiv für Liturgiewissenschaft. Friedrich Pustet, Regensburg.

Beckmann, Joh., S.M.B., Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Schöneck, Beckenried.

Leclerq, Jacques, Das Leben Christi in der Kirche. Rex-Verlag, Luzern.